سعيد ناشيد

الحداثة والقرآن





سعيد ناشيد

الحداثَة والقُرآن

الكتاب: **الحداثَة والقُرآن**

المؤلف: **سعيد ناشيد**

عدد الصفحات: 248

الترقيم الدولي: ISBN 978-9938-88-665-8

رقم الناشر: 15/427-73

الطبعة: **الأولى** 2015

دار التنوير للطباعة والنشر

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر – 1001تونس تلفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت – الجناح – مقابل السلطان ابراهيم – سنتر حيدر التجاري – الطابق الثاني

هاتف وفاكس: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة – وسط البلد – 19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا) – الدور 8 – شقة 82

هاتف: 0020223921332

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

سعيد ناشيد

الحداثَة والقُرآن



الإيمان تعبير عفويّ
قد يستدعي الخروج عن النص

شكر وتنويه

لم يكن العثور على ناشر لهذه الأوراق عملاً سهلاً. وهذا توقّعته منذ البداية؛ فقد لا يوجد ناشر يجازف من أجل كتاب قد يُمنع في أكثر من بلد عربي. وبالفعل كنت أرسلت الكتاب إلى أكثر من ناشر، وبينهم مَن قرأ مسودة الكتاب كلمة كلمة، وبعد شهور من انتظار الإصدار عاد الناشر إلى الاعتذار. وأحياناً يتمّ إعلامي بأنّ الكتاب قيد الطباعة، فأنتظر، ثمّ يتعدّى الانتظار حولا كاملا، ثم أسأل عن المآل، ثمّ يكون الردّ اعتذاراً مفاجئاً وتمنياً لي بأن أجد ناشراً بديلا. وأذهب الى ناشر آخر، ويعتذر أيضاً.

وبالفعل، فقد نبّهني صديقي المفكر السوري جورج طرابيشي إلى أن منسوب الجرأة في هذا الكتاب يفوق المعدّل العربيّ المسموح، لا سيما بالنّظر إلى هذا الذي يصرّ على تسميته بـ«الخريف العربي». لكني اعتبرت ذلك التّحذير حافزاً لي قصد المحاولة، وعساني أُساهم في إقناع صاحب «نقد نقد العقل العربي» بأنّ الرّبيع لا يزال ربيعاً، ولو قليلا، وفقط تتخلله أشتيّة

وأعاصير. هذا، ولا أملك في كل الأحوال إلا أن أشدّ على يديه وأقدِّر ملاحظاته التي أفادتني كثيراً كثيراً.

كما أشكر صديقي الباحث والمستشرق ستيفن ألف الذي شجّعني على المضي قدماً في بناء فرضياتي حول العلاقة بين الوحي الرّباني والقرآن المحمدي، وقد تكرّم بترجمة بعض فصول هذا العمل ونشرها باللغة الانجليزية.

كما لا يفوتني في الأخير أن أوجّه تحية خاصة للأستاذ حسن ياغي من دار التنوير الذي تمكّن بفعل قراءته النقدية من إنقاذ هذا العمل من هنّات وهفوات كادت تعتوره. ما يعني أني كسبت منه سلفاً ومسبقاً ما لم أكسبه من ناشرين آخرين. وإن وُجدت أخطاء باقية فوحدي أتحمّل مسؤوليتها الكاملة.

وإن قُدِّر لهذا العمل أن يخرج للوجود، لعل سرّ ذلك أني لم أيأس في أي لحظة من اللّحظات رغم كل الكوابح والكبوات، والمحاذير والتحذيرات. وها أنا أعيد الكرّة مرّة أخرى، بأسلوب مختلف، ومع منشورات تحمل اسماً يعني الكثير، التنوير.

وإن كان الأمل من الإيمان، فأنا لم أخفِ يوماً إيماني بالله الواحد الأحد. فقط -وكما أردد دوماً- دون الله، لا قداسة لشيء، ذاك سقفي الوحيد، ذاك خطي الأحمر.

وبه وجب التنويه والسلام.

شلاّلات أوزد، وسط المغرب

بتاريخ 16/ 06/ 2014

تقديم

أحاول في هذا الكتاب أن أستلهم مقاربات كل من الفارابي وابن عربي وسبينوزا لمفهوم النبوّة، وكذلك أستلهم آراء عدد من المصلحين أمثال عبد الكريم سروش ومحمد الشبستري وأحمد القبانجي، وأيضاً أستثمر بعض المفاهيم والتصورات التراثية التي صاغها جورج طرابيشي في مشروعه النقدي، وقبل هذا وذاك أعتمد أساساً على علماء القرآن القدماء (السيوطي والقرطبي والسجستاني وغيرهم)، وصولا إلى بعض المستشرقين على رأسهم تيودور نولدكه، لكي أستنتج في الأخير أطروحة متكاملة قد تساعدنا في إعادة بناء العلاقة مع النص القرآني على أساس تعبّدي قد يساهم في طمأنينة النفس، بعيداً عن أي توظيف سياسي أو تحريضي أو إيديولوجي قد ينتج البغضاء والطغيان والتطرّف.

أقول :

يعبِّر القرآن الكريم عن ثلاث قضايا متفاوتة، لا يجوز بأي حال من الأحوال أن نستمرّ في الخلط بينها : أولاً، قضية الوحي

الإلاهي؛ ثانياً، قضية القرآن المحمّدي؛ ثالثاً، قضية المصحف العثماني.

اِنّنا نعتبر قضية الوحي الإلاهي بمثابة قضية منفصلة ومستقلة عن قضية القرآن المحمدي، فالقرآن خطاب لغوي قام به النبي القرشي للصور الوحيانية، خضع في كل صوره وأطواره للظروف الذاتية والموضوعية لشخصيّة الرّسول عليه السلام:

- الظروف الذاتية، تتعلق بمزاج وثقافة وشخصية وانفعالات الرّسول، وهذا ما يفسر التفاوت العاطفي والانفعالي والنّفسي بين مختلف آيات وسور الخطاب القرآني. وهذا باعتراف الخطاب القرآني نفسه كما سنرى.

- الظروف الموضوعية، تتعلق عموماً بأسباب النزول وسياق التنزيل وملابسات الأسئلة، والظروف الواقعية والتاريخية، وهذا ما يفسر اختلاف الأحوال وتضارب الأحكام واشتباه المعاني واحتمال الأوجه. وهذا مرّة أخرى، باعتراف الخطاب القرآني نفسه كما سنرى.

وهناك أيضاً قضية المصحف العثماني من حيث كونها قضية منفصلة ومستقلة في الزّمان والأحوال، وفي المضامين والأشكال، عن قضية الوحي الربّاني بكل تأكيد، وأيضاً عن قضية القرآن المحمدي على وجه التحديد، وهي ثمرة اجتهاد تاريخي أنجزه المسلمون على مدى سنوات طويلة.

إذاً، نحن لا نعرف القرآن الكريم على وجه الدقة والتّحديد إلا من خلال تمظهره الأخير: المصحف العثماني.

إنّ القرآن ترجمة بشرية للصور الوحيانيّة، التي لها مصدر إلهي وربّاني بالفعل، غير أنها ترجمة أنجزها الرّسول نفسه في خطاب وجّهه إلى الناس في تلك العصور القديمة الماضية وفق ثقافتهم وظروفهم ومدركاتهم.

ولأنّ الأمر كذلك، فقد تمّت صياغة الوحي الربّاني باستعمال المعطيات التالية :

أولا، باستعمال لغة عربية بليغة بالفعل، غير أنها تنتمي إلى مرحلة ما قبل قواعد النحو.

ثانيا، باستعمال مفاهيم سياسية واضحة بالفعل، غير أنها تنتمي إلى مرحلة ما قبل دولة المؤسسات.

ثالثاً، باستعمال مفاهيم علمية يدركها الناس، غير أنها تنتمي إلى مرحلة ما قبل مناهج العلم.

لهذا السبب، لا يجوز لنا بأي حال من الأحوال أن نقيِّم القرآن بمقاييس الحداثة السياسية والثورة العلمية وحقوق الإنسان، ولا يجوز لنا أن نتعامل معه كنصّ في العلم أو السياسة أو الأخلاق. وإذا فعلنا ذلك فإنّنا سنقترف جرماً كبيراً، وسنظلم القرآن ظلماً عظيماً. كما يحاول أن يفعل بعض الذين يقدّمون تفسيرات لبعض الاكتشافات العلمية عن طريق ربطها بالقرآن، مثل الحديث عن الذرّة والكواكب والاكتشافات الطبّية.. وغير ذلك. وهي اكتشافات معرّضة للتجاوز عن طريق اكتشافات جديدة تُخطّئها أو تنفيها، وتجعل القرآن الكريم الذي هو خطاب تعبّدي عرضة لتأويلات متهافتة تدّعي لنفسها العلم في حين أنها لا تتسق أبداً مع

شروط العلم. بل هي تأويلات تضع القرآن في مواضع تقلّل من قيمته مدّعية تأكيد ما جاء فيه، وهو عمل لا يطلبه الخطاب القرآني نفسه.

القرآن خطاب تعبّدي خالص.

وهذا يكفي لمن يملك إيماناً سوياً وحسّاً سليماً.

القسم الأول

من النصّ إلى الأدلجة

ما القُرآن؟

خطأ شائع يحتاج إلى تصويب : عندما نتكلم عن القرآن، عادة ما نخلط بين ثلاث ظواهر مختلفة شكلاً ومضموناً. بل، قد لا يكون الأمر مجرّد خطأ طارئ، لعله خطيئة أصلية تتوارثها أبحاث القرآن -بما في ذلك الأبحاث العقلانية- فتأتي النّتائج في كل مرّة لفائدة الفكر السّلفي والأصولي. وتحديداً، أَمامنا مسلّمة تشبه الحلقة المفرغة التي تعيدنا بعد كل جهد تجديدي إلى نقطة الجمود. المُسلّمة مستلهمة من الآية التي تقول حَرفياً وبالفهم الحَرفي: (كلٌّ من عند الله) سورة النساء، الآية 78.

وغايتنا مساءلة المسلّمة.

لكن، أليس القرآن كلام الله بالتمام والكمال؟ أليس الله ضمير المتكلم الكلّي، حتى حين يتكلم بضمير الغائب، وربّما بضمير الغيب تحديداً؟

لن نصادر على المطلوب. والمطلوب أن نتفكّر في العبارة (كلٌ من عند الله): هل المقصود بالعبارة أنّ المصحف الذي

بين أيدينا، بترتيبه وتبويبه وقواعد كتابته ورسمه وخطه وتنقيطه وتنوينه، هو أيضاً من عند الله؟

واقعة قديمة وشمت ذاكرتي، أذكرها قبل المتابعة :

كنّا في مرحلة الدراسة الإعدادية نقرأ سورة المعارج بقراءة ورش التي لا نعرف غيرها في المغرب، فخطر لي أن أسأل أستاذ التربية الإسلامية : لماذا لا نضيف الهمزة إلى (سال سائل...) فنقول (سأل سائل)، وهكذا يكون المعنى أوضح؟ أجابني بحسم: لا يجوز لنا ولأي سبب كان أن نبدل كلام الله. قلت: ولو بهمزة واحدة!؟ فردّ غاضباً: ولو بنصف همزة، ولو برُبع همزة، ولو بقطرة مداد من الهمزة. وخطر لي أن أسأله: ومن أدرانا أن الله أملاها بدون همزة؟ فما كان منه إلاّ أن صفعني على خدِّي ثم طردني من الفصل رافضاً استقبالي إلاّ باعتذار.

لا أذكر كيف تخطّيتُ الشّعور بالإهانة. لكني أذكر فقط كيف زَادت قناعتي بالسّؤال، وأحسستُ أني أمام سِرٍّ لا يُراد لي أن أقرُبه. وهكذا كان.

مرّت سنوات طوال على تلك الواقعة قبل أن أفهم في الأخير، بكل بساطة وبداهة ومعقولية، بأن الله لا علاقة له بأي بأي همزة تُكتب أو لا تُكتب فوق أو تحت الألف، ولا علاقة له بالكثير من التفاصيل الإملائية والكلامية والنصية، وهذه كلّها تدخل ضمن الأساطير المؤسسة للفكر الأصولي والسّلفي. أساطير إن لم نتجاوزها عن طريق فتح النقاش حولها لن يكون في مجتمعاتنا تجديد ولا مَن يجدِّدون ولا تنوير ولا مَن ينوِّرون،

وسنبقى خاضعين لذلك الفكر السلفي الأصولي الذي يرى أن على المسلمين العودة للاحتكام، بل وللعيش، وفق عقلية وأحكام تلك الفترة التي أحكم فيها هذا التفكير السلفي الأصولي سيطرته، وأغرقنا في قرون طويلة من الحدود التي يضعها للدولة ولطرق العيش وللقانون -عفواً الشريعة-.. وللتفكير.

إجراء بسيط :

إذا دفعنا مسلّمة (كلٌّ من عند الله) إلى حدودها القصوى فسنقع في مستنقع الآراء الأكثر سذاجة، والتي تظنّ بأن المصحف بخطه وأوراقه، وربّما بمداده أيضاً، كلٌّ من عند الله!

ومن ثم فقد كان الأجدر بنا أن نسميه بالمصحف الرباني أو الإلهي! إلاّ أن الواقع يؤكده الإصطلاح نفسه : المصحف العثماني.

إذاً، نحتاج للقيام بخطوة إلى الوراء ومساءلة المسلّمة بدءاً بالسؤال : هل القرآن فعلا كلام الله؟ هل القرآن نص أمْلته الذات الإلهية بالتمام والكمال؟

لكن، ألا يحتمل هذا السّؤال مكراً خفياً، وذلك حين يشل قدراتنا على الإبداع ويضعنا بين جوابين يقينيين متطرفين لا ثالث بينهما أو دونهما : إما تأكيد غيبيّ مطلق أو نفي وضعانيّ مطلق؟

لا بد من قدر من التّنسيب.

في كل الأحوال، لا توجد أجوبة جيدة عن أسئلة سيئة. لذلك يتوجّب علينا أن نسائل السؤال أولاً.

بمعزل عن النّزعات الاختزالية، في شقّيها الغيبي والوضعاني، يدلّ القرآن كما سبق القول على ثلاث ظواهر متباينة لا يجوز الخلط بينها :

1- **الوحي الرباني**، وهو يحيل إلى الصور الوحيانية التي استشعرها الرّسول وتمثّلها، إما عبر قوّته التخييلية كما يقول كلٌّ من الفارابي وابن عربي وسبينوزا عن تجارب النبوّة، أو عبر القلب والوجدان كما يشرح أحمد القبانجي. وفي الأخير فإن كلام القرآن هو كلام النبي المؤيَّد بالإرادة الإلهية كما يوضح محمد مجتهد الشبستري.

2- **القرآن المحمّدي**، وهو ثمرة جهد الرّسول في تأويل الوحي وترجمة الإشارات الإلهية إلى عبارات بشرية، انطلاقاً من وعيه وثقافته ومزاجه وشخصيته وقدراته التّأويلية. وقد استغرق هذا الجهد ما يقارب رُبع قرن من الزّمن. والمؤكد أن هذا الفارق بين القرآن المحمدي والوحي الرباني قد سبق إلى التعبير عنه المصلحان الدينيان الإيرانيان عبد الكريم شروس[1] والشيخ محمد مجتهد الشبستري[2].

3- **المصحف العثماني**، وهو ثمرة جهد المسلمين في تحويل القرآن المحمدي -خلال مرحلة أولى- من آيات شفهية

---

(1) عبد الكريم شروس، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2009.

(2) الشيخ محمد مجتهد الشبستري، **قراءة بشرية للدين**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد 2009.

متناثرة إلى مصاحف متعددة، ثمّ -خلال مرحلة ثانية- من مصاحف متعددة إلى مصحف واحد وجامع، وفق نمط معيّن من التأليف والتبويب والتّرتيب، وبحسب قواعد محدّدة في اللغة والكتابة والخط. وقد استغرق هذا الجهد زهاء نصف قرن من الزمن على الأقل. وللتذكير، فقد تمّت مفهمة هذا الجهد على يد جورج طرابيشي، في حديثه عن «مَصْحَفة القرآن»[1].

نعيد القول بعبارة أخرى: عند الكلام عن الخطاب القرآني، نحن أمام ثلاثة مستويات من التمظهر: أولاً، الوحي الرباني، وهو عبارة عن صور وحيانية «فيها غموض» يستشعرها الرّسول ويحاول التعبير عنها انطلاقاً من ثقافته ولغته وبيئته؛ ثانياً، القرآن المحمدي، وهو عبارة عن آيات شفهية في الغالب متفرقة في الصدور وبعض الأدوات، بما فيها الآيات التي يُفترض أو يُحتمل أنها نُسخت أو ربما يُعتقد أنها نُسيت (ما ننسخ من آية أو ننسِها...) الآية 106 من سورة البقرة؛ ثالثاً، المصحف العثماني وهو الذي اتخذ شكل نص رسمي، جمعه ورتبه وشكّله ونوّنه ونقّطه المسلمون بعد وفاة الرّسول، وعبر مسار استغرق عشرات السنين.

المشكلة بكل وضوح أن تعامُلنا مع القرآن لم يعد ممكناً إلاّ من خلال تمظهره الأخير، أي المصحف العثماني. بل، حتى هذا المستوى لا ندركه إلاّ تجاوزاً، طالما أن النّسخ الأصلية لمصحف عثمان كانت ولا تزال في حكم المفقودة، ولسنا نملك اليوم من أمرها سوى النّسخ المتأخرة، وهي نسخ تمّت إعادة كتابتها عقب

(1) جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، بيروت - لندن، الطبعة الرابعة 2011، ص: 63.

تقعيد اللغة والكتابة والخط، وعلى الأرجح في زمن خلافة عبد الملك بن مروان.

السؤال : أين «كلام الله» من كل هذا؟

الإجابة : إننا لا نملك من «كلام الله» غير «كلام رسول الله» على وجه التّحديد.

وهذا ما ينسجم إلى حد ما مع الاتجاه الذي يدعو إليه الشيخ محمد الشبستري حين كتب يقول : «من الواضح أنّنا لو تبنّينا هذا الاتجاه فإنّ الكلام الوحياني الذي نقله النبي للناس يصبح كلام ذلك الانسان النبي الذي يتميز بتأييد الإرادة الإلهية له، وفي هذه الصورة، وبما أن هذا الكلام هو كلام بشر، فسوف يكون من الممكن فهمه من خلال المعايير الموجودة لفهم كلام الإنسان»[1].

لكن، رغم ذلك، يبقى المشكل شائكاً بعض الشّيء!

أقترح إعادة مقاربة المسألة بأسلوب مبسّط وعبر طرح سؤال واضح حول علاقة الخبز بالقمح.

بكل تأكيد، لولا القمح لما كان هناك خبز. لكن هل هذا يكفي حتى نقول إن المزارع هو صانع الخبز!؟

ليس ثمة من شك في أن صانع الخبز هو الخبّاز وليس المزارع، ولكن ما كان لهذا الأخير أن يصنع الخبز لولا المادّة الأولية التي هي القمح.

---

(1) الشيخ محمد الشبستري، **قراءة بشرية للدين**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل بيروت–بغداد، الطبعة الأولى، 2009، ص : 199.

وهكذا..

نسبة القرآن إلى الله هي على نحو نسبة الخبز إلى المزارع.

بمعنى:

لولا وجود الله لما وُجد القرآن، لكن ليس القرآن كلام الله، مثلما ليس الخبز صنيعة المزارع. الله هو مُنتج المادّة الخام التي هي الوحي، مثلما أن المزارع هو منتج المادة الخام التي هي القمح. وكما أن الخبّاز هو الذي حوّل القمح إلى خبز وفق رؤيته الخاصة ومهاراته الفنية وقدراته الإبداعية، كذلك فإن الرّسول هو مَنْ قام بتأويل الوحي وتحويله إلى عبارات وكلمات وفق رؤيته الخاصة.

نستخلص من ذلك أنّ القرآن هو كلام الرّسول محمد عليه السلام، كلامه الذي يُعبّر عن ثقافته ولغته وشخصيته وبيئته وعصره. وهذا دون أن ننفي دور الله الذي هو الموحي ومصدر المادّة الخام.

وبالأحرى، حين نضع نصب أعيننا أنّنا لا نعرف من أمر الخطاب القرآني سوى المصحف المدوّن على نحو معيّن من قواعد الكتابة وضوابط الإملاء وظروف الجمع وخلفيّات الترتيب، يكون بوسعنا القول إنّنا أمام نص بشري بلا خلاف، أو هكذا يُفترض.

عود على بدء.

ربّما تبدو الأمور أكثر وضوحاً الآن، فعند الكلام عن القرآن لا يجوز الخلط بين ثلاثة مستويات:

أولاً، الوحي الإلاهي الذي ألهَم الرّسول، ويُمثل المادّة الخام، ولا نعرفه إلاّ عبر التّأويل المحمّدي.

ثانياً، القرآن المحمدي، وهو نتاج تأويل الرّسول لإشارات الوحي الإلهي، وهو بدوره لا نعرفه إلاّ من خلال التأويل المصحفي.

ثالثاً، المصحف العثماني، ويمثل الصياغة النصية الرّسمية للقرآن المحمدي، الذي هو بدوره أيضاً تأويل للوحي.

هذا يعني أننا لا نملك من أمر القرآن اليوم سوى نسخ لنسخ، ولا نعرف عنه سوى تأويلات لتأويلات. وهذا يكفي لكي نقول إن نُسخ المصحف العثماني التي صارت بين أيدينا -باختلافها في القراءات- نصوص بشرية تاريخية تراثية وأرضيّة، بكل ما تعنيه الكلمات من دلالات. صحيح أنّ منبعها الأوّل إلهام إلهيّ، لكن لا ماء يعود إلى السماء غيماً كما كان.

والأصح أن نقول:

إن الوحي الإلاهي بعد أن صيّره الرّسول عليه السلام قرآناً محمدياً، ثم صيّره المسلمون مصحفاً عثمانياً، صار نصّاً بشرياً بلغة البشر وعلى قدر أفهامهم.

هل هناك نص مقدّس؟

كانت الأديان -ولعلها لا تزال- ثورة روحيّة غايتها سموّ الوجدان وتهذيب الانفعالات البدائية للإنسان. لكنها ظهرت في مجتمعات العالم القديم، عالم ما قبل الحداثة وما قبل دولة المؤسسات والحق والقانون، ما قبل الثورة الكوبرنيكية والعصر الصناعي والعلم الحديث، وما قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقيَم المواطنة وحقوق المرأة والفرد والأقليات والطفل.

لذلك، جاءت الأديان موسومة بميسم القدامة، أي بمفاهيم وقيم العالم القديم، وبذلك عندم نجمِّدها في زمانها ونمدّ هذا الزمان إلى كل عصر تبدو وكأنها أمست عائقاً يحول دون بلوغنا مرحلة الحداثة.

ربّما نحن نقف اليوم على أبواب الحداثة، أو هكذا يُفترض، لكنّنا نقف عاجزين مترددين، خائفين متوجسين، نتقدّم بمقدار، ونتردّد أو نرتدّ بمقادير. لا نجرؤ على الولوج ولا نستطيع الرّجوع. أمامنا عقبة كأداء تعيقنا وتمنعنا : النص الديني، بكل تراكماته ومتفرّعاته.

إمكانية الرِّهان على مرجعية الخطاب القرآني لتقويض سلطة النص الحديثي، والانعتاق من أَسر نصوص الحديث التي شهدت تضخماً تصاعدياً، هي المنطلق المسوِّغ لمشروع المفكر العربي جورج طرابيشي، والمتولّد عن ملحمة نقد نقد العقل العربي، بدءاً من ***نظرية العقل*** وانتهاء إلى ***من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث***. وفي هذا يوافقه جلّ القرآنيين، أو نحسب الأمر كذلك.

لكن يبقى إجراء آخر، خطوة أخرى قبل الخروج من عتمة القدامة ودخول عتبة الحداثة. ذلك أن الانغلاق اللاّهوتي الذي لا نزال نتخبط في ظلمته إلى اليوم هو مُحصِّلة انقلابين قديمين وليس مجرّد انقلاب واحد. نعم، هناك «انقلاب سنّي»، استعرضه طرابيشي بإسهاب، وهو الانقلاب الذي حوّل الرّسول إلى أقنوم ثانٍ يجاور الذات الإلهية بل يجاوزها أحياناً، ما أفسد مبدأ التوحيد الرّبوبي الذي هو القصد والغاية. لكن الحاصل أيضاً «انقلاب مصحفي» بموجبه أصبح النص القرآني ذاته أقنوماً ثانياً أو ثالثاً.

إجمالاً نقول، تعرّض الإسلام الرّباني لانقلابين متواليين أو متوازيين : انقلاب سني/ أصحاحي، وانقلاب قرآني/ مصحفي.

حمَل المسلمون النص القرآني على كل الوجوه المحتملة، طرقوا كل الممكنات التفسيرية المتاحة، جرّبوا جميع المستويات التأويلية، من مناهج الظاهر إلى مدارج الباطن، مدّدوا القياس الى أبعد مدى ممكن، جربوا الانتقائية بكافة متاحاتها، لكن لا جدوى تُرجى. كما لو كانوا يحملون صخرة سيزيف إلى الأعلى ثم تتدحرج، فيعودون إليها من جديد.

هل المقصود أن قدر الحداثة الإسلامية أن تمرّ عبر طريق الخروج على الدين؟

فرق بين الخروج على الدين والخروج من الدين، كما أوضح طرابيشي في أكثر من مناسبة. الخروج على الدين قرار شخصي يعلنه الفرد في أي لحظة، والخروج من الدين مشروع مجتمعي ينطلق من «ديانة الشعب» ويسعى إلى أن يضفي عليها أكبر قدر من المعقولية والعلمنة.

من وجهة نظر الحسّ السليم، لا مشكلة في أن نؤمن بالله. بل قد يمثل الإيمان بالله خبرة روحيّة مفتوحة على سمو الشخص وتسامي النّفس وسعة الخيال. إنما المشكلة كل المشكلة أن نؤمن بنصوص دينية قديمة ومتقادمة تُكبِّل العقل وتشل الإرادة وتقتل الإبداع، ثم نقول عنها إنها نصوص الله. كما لو كان الله كاتباً أو مؤلفاً أو مدوِّناً؟ وهذا لا يقبله العقل السليم إلا من باب التسليم الانقيادي الذي قد يفتح باب الإيمان الأعمى بأي شيء. وهنا تتجلى إحدى ثغرات العقلانية الكانطية.

معضلة النصوص الدينية لكافة الأديان (مثل المصاحف والأناجيل والأسفار والوصايا والصحف والزبور...) أنها كُتِبت في مرحلة كان فيها المجتمع بلا مؤسسات، والسلطة بلا قوانين، والمعرفة بلا مناهج، واللغة بلا قواعد. وبالتالي، طبيعي أن تبدو لنا تلك النصوص اليوم قاصرة عن إنتاج أي نظام قِيَمي أو معرفي فعّال، بقدر ما تبدو للبعض أنها قابلة لكل التأويلات والتفسيرات مهما بدت متناقضة.

غير أن الحديث عن القصور ليس انتقاصاً من الذات الإلهية كما يظنّ «عَبَدة النصوص»، لكنّه تأكيد لحقيقة بديهية : الكمال للخالق دون المخلوق.

بكل تأكيد، القرآن مخلوق كما أكد المعتزلة قديماً. ونضيف بأن جميع المخلوقات محكوم عليها بالنقص والنسبية والعَرَضية والزوال. وإذا كان هذا شأن كل مخلوق، بما في ذلك المخلوق البشري أيضاً، فما بالك بالقرآن، وهو -في بدئه ومنتهاه- وحيٌ إشاري تلقّاه نبيّ «يمشي في الأسواق»، ثم تمثّله وفق تصوراته، ثم تأوّله تبعاً لثقافته، ثم صاغه في شكل عبارات بحسب المتاح اللغوي والمفاهيمي لديه، ثم دوّنه المدونون باعتماد أدوات بعيدة عن الدِّقّة (عظام وأوراق أشجار وصفائح حجرية...)، ثم جُمع أوّل الأمر كيفما أمكن، ثم.. للحكاية تفاصيل سنأتي على ذكرها أو ذكر بعضها.

في كل الأحوال، لا وجود لكلام كامل ومكتمل.

هكذا حال القرآن الذي هو كلام أُنشئ بلغة أنشأها البشر.

فضلا عما قيل، فإنّ الكلام ليس حلاً مثالياً لمعضلة التفاهم؛ إذ يتيح التّحاور بقدرما يضع ألغاماً في طريق التفاهم.

الكلام اصطلاحاً يعني الجرح والألم.

هكذا يكون الإشكال في النص القرآني مزدوجاً؛ فهو أولاً، نص مخلوق يسري عليه ما يسْري على سائر المخلوقات، وهو ثانياً، نص قيل وكُتب بلغة بشرية، طبيعية، وضعية، كانت لا تزال قيد التقعيد.

وهو خطاب يعكس في مضمونه مفاهيم وقيم العالم القديم، عالم ما قبل نشوء الدولة، وما قبل نشوء العلم، وما قبل قيم المواطنة.

الأصل في الخطاب القرآني -باعتباره وحياً إلهياً صار كلاماً مخلوقاً ومؤلّفاً بلغة بشرية- هو نقص التعبير وسوء الفهم. لذلك، أصدق وأدقّ وأعمق ما قيل عنه إن آياته حمالة أوجه، وهذا ما قاله الإمام علي بن أبي طالب.

في المقابل، جانبان باقيان ما بقي القرآن : الإيقاع الشعري الجمالي لا سيما في الآيات المكيات، والوقْع التعبّدي الابتهالي في مجمل القرآن. بل، لعل الأمر متعلق بشكل واحد، هو نفس الشكل، طالما الجمال والابتهال سيان. وذلك هو الروح الإلاهي فيه.

هذا يعني أن المضامين المعرفية والتشريعية المحضة للنص الديني آيلة إلى التبدل أو الزّوال، بل لعلها تبدلت وزال بعضها بزوال أسباب نزولها.

لقد ظهرت الأديان في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة وما قبل العلم الحديث. وطبيعي أن تتأثر بمفاهيم وقيم العالم القديم، سواء من حيث علاقة الإنسان بالإنسان، أو علاقة الإنسان بالطبيعة، أو علاقة الإنسان بالله. لذلك، جاءت النصوص الدينية موسومة بمَيسم النظرة السحرية للعالم.

هكذا، فإنّ الإصلاح الديني -الذي لم يكتمل في الغرب لكنه في الإسلام لم يبدأ بعد- رهين بتحرير الخطاب الديني من مفاهيم وقيم العالم القديم، أي تحريره من مفاهيم الطاعة

والولاء والتحريم، ومن قيم العار والعورة والتابو، ومن وساوس التعويذات والرقية والتنجيم.

عدا هذا، لن يكون هناك إصلاح ديني ولا هم يحزنون.

لكن، هل أفق كهذا ممكن الآن؟

لعل المُمكن هنا يخدش الحساسية الدينية. لكن، هل بغير هذا يكون إصلاحاً ؟

ربّ سائل يتساءل قبلاً : إذا كان الدين ينتمي إلى العالم القديم؟ وإذا كان مكان الأديان متحف التاريخ ؟ فما جدوى هذا الوقت المبذول في التفكير في الدين والإصلاح الديني إذاً؟

حقا، لا أملك خيالاً يمكّنني من تصوّر وجود عالم بلا أديان. لكني في المقابل سيكون وعيي جامداً متجمداً حتى أظنّ أن الأديان ستدوم بنفس تصوراتها السحرية إلى الأبد.

ينطبق هذا القول على الإسلام أيضاً. بل هو عليه أشدّ انطباقاً.

من الرّاجح أن يُعمِّر الإسلام طويلاً. لكن للبقاء ثمن، إذ الكثير من «مسلّمات» الإسلام فنيت، والكثيرمنها ستفنى ولن يبقى منها سوى أضغاث أوهام.

ماذا سيبقى من هذا الإسلام؟

ببساطة، مبدأ أساس يستحق البقاء : مبدأ التّوحيد الرّبوبي الخالص (**لا إله إلا الله**)، بلا زوائد تنتمي في الغالب أو على الأرجح إلى العالم القديم. عالم كان يوازنه الأنبياء كما كان يفعل ذلك الآلهة من قبل. في المقابل، هناك ما ينتظر شهادة الوفاة:

شريعة الأحكام البدوية والبدائية، من قبيل القصاص والفيء والحدود والجزية والسبي والرّجم أو الجلد، وكل ما ينتمي إلى أزمنة ما قبل الدولة، بل بالأحرى ما قبل دولة القانون.

مشكلة الأصوليين أنهم قلبوا وشقلبوا المعادلة، وبدل التركيز على العقيدة التي هي جوهر رسالة الإسلام، فقد شغلوا الناس بكثرة الكلام عن الشريعة، والتي هي كلام الفقهاء على وجه التحديد، بمعنى أنها ثمرة جهد الفقهاء على مدى الف عام أو يزيد لغاية استنباط أحكام وقوانين وتشريعات من النص القرآني والحديثي وحتى الصحابي أو التابعي في بعض الأحيان. ولم يكن ذلك بريئاً، بل لم يكن لوجه الله، إنما هو في غالبيته، إن لم يكن كله، لوجه السلطة والسلطان. في المقابل، أمست العقيدة هي المسكوت عنه داخل الخطاب الأصولي. لماذا؟ من جهة أولى، لأن الشريعة تمثل البُعد التسلّطي المنسجم مع المزاج الأصولي؛ ومن جهة ثانية، لأن العقيدة تمثل البُعد التحرّري للتوحيد الرّبوبي، وتفضح، ابتداء من يزعمون الكلام باسم الدين ومن ينصِّبون أنفسهم حرّاس الدين، ومن يدّعون أنهم هم أهل الدِّين.

بالطبع، سنحتاج إلى غير قليل من الخيال حتى نتصوّر إسلاماً جديداً مختلفاً عن الإسلام الذي ورثناه عن تراثنا. لكن، أليس الخيال نفسه جوهر التجربة الدينية كما كان يرى ابن عربي، والفارابي، وسبينوزا وغيرهم؟

في مقابل ذلك، آفة الدين أن حرّاسه منعوا النّاس من إِعمال الخيال وإِجلال الجمال وطلب المُحال، ومن ثم حرموا الدين من روح التطور وطاقة الإبداع، وجعلوه مجرّد شعائر شكلية وصلوات

صورية وتعاليم ميِّتة وحركات تكرارية تُرسِّخ الزمن الدائري في الوعي وفي الأفعال.

آفة الدين «إيمان العجائز» الذي يُعطِّل الطموح ويقتل الإبداع ويردد في كل مناسبة أو من دون مناسبة : كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. وإيمان أولئك الذين يقتلون كل إيمان، ألئك الذين يفرضون على الناس تصوّرهم للإيمان فيحوّلونهم إلى تابعين لهم ولآرائهم بدل أن يتبعوا جوارحهم التي تدلّهم إلى الإيمان الحقيقي.

آفتنا أن فقهاءنا المتأخرين أغلقوا باب النقاش في كل المسائل : الذات الإلهية وصفاتها، والمصاحف واختلافاتها، والأصحاح وإسناداتها، إلخ. في المقابل، لم يكن الانغلاق العقائدي داخل تراثنا المبكِّر بهذا النحو الذي صار عليه اليوم، بل كان مجال النقاش أوسع وأرحب.

فهل ضاقت الصدور؟ أم ضاقت الرّؤية واتسعت العبارة (إذا قلبنا مقولة النفري الشهيرة)؟

من أمثلة هذا الضيق أن كان علماء القرآن والمصاحف والتفسير في الماضي أمثال السجستاني والطبري والقرطبي، وحتى المتأخرون منهم مثل السيوطي، يتكلمون بلا حرج عن الآيات التي ضاعت أو فُقدت، أو الأخطاء النحوية في المصحف العثماني، أو المجاز القصصي في القرآن، بل حتى المجاز الأخروي، ومسائل كثيرة في الإلهيات والنقليات والأخرويات، من دون أدنى حرج. أما اليوم فيعدّ الخوض في مثل هذه القضايا ضرباً من الكفر والإساءة للمشاعر الدينية «الهشة» للمسلمين. كما لو أننا أصبحنا فجأة أمّة من المعاقين واليتامى وممن تجب مراعاة مشاعرهم.

هل هي أعراض متأخرة لمرض الهزيمة، تلك الهزيمة التي انتقلت من واقعة تاريخية لتغدو جرحاً نرجسياً، فعصاباً وسواسياً، ثم نكوصاً جماعياً؟

مشكلتنا أنّنا حبسنا أنفاسنا وحاصرنا أنفسنا في المغاور المقفرة. وبدل البحث عن الله في سعة الحياة الرّحبة وخرير المياه العذبة وعذوبة الشفاه الرّطبة، بدل أن نبحث عن الله في الجمال والابداع وشاعرية وشغف الحياة، أصبحنا نفتش عنه في نصوص الموتى، نردد ما قالوا، نؤيّد ما فعلوا، نقلّد ما علموا وما جهلوا، لا نَجرؤ على عصيانهم ولا نقدر على إحيائهم. وبهذا النحو تنقلب الآية (وإليه ترجعون)، ليصبح الرّجوع إلى السلف الميت بديلاً عن مرجعية الله الحيّ.

باسم الإسلام وبدعوى حماية الإسلام ((ممن!؟)) جاءت ردّتنا هذه المرّة نحو عصور العشائر البدائية، حيث لا تبدو السلفية أكثر من ديانة بدائية أساسها عبادة الأسلاف.

إنها فضيحة بكل المقاييس.

في هذا المنحدر النكوصي ارتدّت الثقافة الدينية الإسلامية عن مبدأ التوحيد الرّبوبي، وسقطت سهواً أو قصداً في شرك تقديس بل تأليه النص الديني. مع أن النص الديني هو في الأخير مجموعة نصوص تنتمي إلى عالم ما قبل دولة المؤسسات، وما قبل العلم الحديث، وما قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

لقد أوصلنا تقديس النص الديني والعجز عن تخطي أحكامه إلى سُبات العقل، وجمود الوجدان، وضمور الإرادة. أوصلنا إلى إيمان العجائز، ذلك الإيمان القائم على الخوف.

مثل هذا الوضع لا يترك للحس السليم مجالاً لأي كلام زائد أو ساقط في أسواق المزاد الديني؛ إذ سيحاسبنا الله، والتاريخ أيضاً، عن ضياع الوقت الباقي وهو قليل.

صدقاً نقول : فكرة وجود الله (الواحد الأحد، والذي لا إله إلا هو) فكرة نبيلة وجميلة، بل لعلها من أنبل وأجمل ما أبدع الفلاسفة والأنبياء على السواء، وهي أساس النزعة الإنسانية، بل أساس النزعة العقلانية أيضاً. لكن الأسلوب الذي تناولت به كافة النصوص الدينية فكرة التوحيد الربوبي لا يناسب في الغالب سوى المستوى الإدراكي والخلفية الأخلاقية والذوق الجمالي لإنسان العالم القديم : عالم المشكاة والهودج والقبيلة والسيف والطاعة والقصاص والجن والعفاريت والشياطين والسحرة والرقية.

وإذا كانت البشرية لا تزال بحاجة إلى الله، سواء بسبب رهبة الموت وقلق العدم ولامعقولية الطبيعة والكون وشاعرية الحياة، أو بسبب أن الوجود مجرّد نقص في الأصل ولغز بلا حل، فإن النّصوص الدينية «المقدّسة» لكافة الأديان، ومن ضمنها الإسلام، تنتمي إلى السياق التواصلي والقيَمي للعالم القديم. وهي ما عادت تلبي احتياجات مجتمعات الحداثة السياسية والديمقراطية والحريات الفردية وحقوق الإنسان.

المطلوب بالتالي، أن نخلِّص فكرة الله من كل مفاهيم وقيم العالم القديم.

وإلاّ..

ما معنى عبارة (الله أكبر) إن لم تكن تعني أن الله أكبر من كل

الكلمات والأشياء، وأكبر من التراث والأصحاح والمصاحف، وأكبر من مكتسبات السلف خيرها وشرها؟

ما معنى عبارة (وإليه ترجعون) أو (إلينا مرجعكم)، التي تتكرّر في النص القرآني مراراً، إن لم تكن تعني أن لا مرجع دائم ولا مرجعية أبدية لأي شيء آخر إلا الله؟

بل، حتى الذات الإلهية نفسها هي أقرب إلى التحوّل منها إلى الثبات. ويكفينا بياناً أن الله يصف نفسه في القرآن الكريم بأنه (كل يوم هو في شأن) الرحمان- 29.

ولستُ أدري إن كان بوسعي أن أجازف قليلا بالقول إنه ما (كان عرشه على الماء) إلاّ من حيث الصورة الوحيانية، ولما يرمز له ركوب الماء من غياب للثبات وانعدام للاستقرار، بخلاف اليابسة حيث الثبات والاستقرار. ولعل الرّسول قد تمثَّل الصورة الوحيانية هنا بعبارات «حَرْفيَّة».

وفي كل الأحوال، ترتبط الصور الوحيانية بتمثلات ثقافية وحدسية محدّدة في الزمان والمكان. فلقد كان مبدأ الألوهية في العالم القديم يقوم على أساس مفاهيم العبودية، بما يعنيه ذلك من تسليم وخضوع وخشوع. وهذا ما كان ينسجم مع التركيبة النفسية لإنسان العالم القديم.

لكن، مثل هذا لم يعد يناسب إنسان الحداثة.

ما نحرص على تأكيده هو أن تقديس النص الديني الكتابي -وهو تقديس لا يجوز لغير الذات الإلهية- قد حرم فكرة الله من ذلك الامتياز الشفوي الذي كان يسمح لها بأن تواكب النمو العقلي والمعرفي والأخلاقي للإنسان.

ولذلك، فإن انتقال فكرة الله في الإسلام من مستوى الخطاب الوحياني والآيات البيِّنات ذات الطابع الشفوي، كما تركها الرّسول الأمين قبل وفاته، في مجتمع قائم على الشفوية، إلى مستوى نص كتابي ثابت ومقدَّس ومحكم الإغلاق، قد جمّد الألوهية عند مستوى النمو العقلي والأخلاقي للحظة تدوين النص القرآني. أي، لحظة «مَصْحَفة القرآن».

بالجملة التّوكيدية نقول : إلهنا أو ربّنا أو خالقنا -أو الذي هو بلا تعيين وفق الرّؤى الأكثر دقة وإشراقاً- بات محتَجزاً داخل سياج مفاهيم وتصورات نصوص تنتمي عموماً إلى العالم القديم، عالم القدامة.

لذلك، نؤكد مجدّداً بأنّ انتقال فكرة الله من عالم القدامة البائدة إلى عالم الحداثة المتجددة هو مشروع نبيل وجميل أيضاً، لكنّه يستدعي في المقابل قدرتنا على تحرير صورة الله من تصورات التراث، وتخليص مبدأ التوحيد الرّبوبي من شوائب تقديس نصوص الموتى.

بمعنى أوضح، يتوجب علينا أن نتجرّأ على النظر إلى أحكام ما يُسمى بالشريعة، فنتجاوز ما لايمكن قبوله، وما ينتمي الى القدامة، أو يكفي أن نسقطها بالتقادم.

هذا واجب أخلاقي، ومصلحة واقعية، وضرورة عقلية.

ولا غرو، إذ (يبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) ، سورة الرحمان، الآية 27.

ما الوحي؟

«الحضارة الإسلامية... حضارة فقه»، يقول الجابري[1]. لكن، لربّما كان محمد علي الطباطبائي أكثر دقة -ربما من حيث لا يحتسب- حين قال: «الحضارة الإسلامية إنما هي حضارة النص، وعلى رأسه نص القرآن الكريم»[2]. غير أن السلطة المعرفية للنص الديني لم تترك للعقل العربي الإسلامي من هامش لحرية التفكير خارج نطاق تفسير وتأويل «النص التأسيسي». فالرّاجح أن لحظة تدوين القرآن تمثل نسق الإسناد المعرفي والفعلي للعقل الإسلامي، خلاف ما يسميه الجابري وقبله أحمد أمين، بـ«عصر التدوين»، الذي امتدّ بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث الهجريين.

ليس تاريخ الثقافة الإسلامية سوى تاريخ تفاسير وتأويلات وشروحات ظلّت تحوم، وعياً أو لاوعياً، حول نص تأسيسي أو مرجعي كان ولا يزال يمثل نسق الإسناد المعرفي، ومن ثم يُجسِّد عقال النظر العقلي ولجام الاجتهاد الشرعي.

---

(1) محمد عابد الجابري، ***تكوين العقل العربي***، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1984، ص: 96.

(2) آية الله محمد علي الطباطبائي، مجلة ***البصائر***، بيروت، العدد 22، شتاء 97، ص: 127.

هكذا، مع استنفاذ ممكنات التفسير والتأويل عن مواجهة المعضلات التي فرضها العصر الحديث، توقف العقل الإسلامي عن الحركة، وأصابه العطب.

وإذ يظن محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وأبو يعرب المرزوقي ومحمد شحرور، وكثيرون غيرهم، أنّ معركة تأويل النص الديني لا تزال مفتوحة على ممكنات الاستئناف، وهي مفتوحة حتى أمام القوى العقلانية والعلمانية لتخوضها وتدلو بدلوها، فإني، خلاف ذلك الظنّ، أفضِّل اقتراح فرضيات عمل أكثر معقولية وتواضعاً.

بكل تجرّد، وبعد كل هذا التاريخ الطويل للنص القرآني الذي صيّره المسلمون نصاً مغلقاً، بل سلطة مطلقة، يتوجب الاعتراف في الأخير بأنّ تفسيرات وتأويلات الخطاب القرآني قد استنفدت محاولات العصرنة والتحيين، وما عاد يفيد بالتالي أن نضيف إليه فهماً جديداً سواء باعتماد التأويل الباطني (الفرق الباطنية)، أو التفسير الظاهري (ابن حزم)، أو التفسير الإشهادي (ابن عربي)، أو التفسير البلاغي (الزمخشري)، أو التفسير الفلسفي (فخر الدين الرازي)، أو تفسير القرآن بالقرآن (محمد حسين الطباطبائي) أو التفسير الاجتماعي (محمد عبده)، أو التفسير الحركي (محمد حسين فضل الله)، أو التفسير الاصطلاحي (محمد شحرور)، أو نحو ذلك. فمن خلال كل الأوجه المتاحة والممكنة، يبدو أن المحاولات الجديدة، لم تستطع أن تنجح في دفع المجتمع الإسلامي نحو عالم الحداثة السياسية وتقبّل الحريات الفردية وحقوق الإنسان، بل ظلت هامشية وعاجزة عن انتاج قوى حقيقية في هذا المجتمع تستطيع مواجهة

قوة التأثير التي يمثلها الإسلام الأصولي والسلفي الذي أنكر حتى مشروعية هذه المحاولات ووصفها بصفات تمتد ما بين الرفض والخروج على الدين والكفر. ولم يخرج حتى «الإسلام المعتدل» عن دائرة هذا التفسير. بل وبسبب الخوف من قول الحقيقة عارية، غابت النصوص التي تذهب الى لب المشكلة: مواجهة مقولة الإسلام دين ودنيا، أي مواجهة حصر الدين بالعبادات والطقوس من جهة، والشريعة من جهة أخرى. هكذا غاب الدين الذي قوامه الإيمان بالله، وهو إيمان فردي لا يمر عبر أي نص أو داعية أو مؤسسة، أمام دين الدنيا الذي قوامه الشريعة والتكاليف.

وعلى سبيل الاستدلال، لسنا بقادرين اليوم على تصوّر أي تأويل حقوقي ومساواتي للآية (للذكر مثل حظ الأنثيين) سورة النساء، الآية 11، إلاّ أن يكون تبريراً لظروف نزول الآية بالنظر إلى الوضع الاجتماعي والاقتصادي القائم زمن الرّسول، مثلما يفعل -بصيغ مختلفة- كل من أبي يعرب المرزوقي ومحمد عابد الجابري ومحمد شحرور، وذلك ابتغاء رفع الحَرَج عن هذا الحكم الذي يلتفّ عليه حتى المسلمون أنفسهم بتبريرات لا تتفق مع النص، فلا يُعاقب الذي يورّث خلافاً لحكم الآية مع أن عمله مخالفة لحكم فيه نصّ صريح. إلاّ أننا بهذا المنطق التبريري نقف موقف التماس الأعذار والبحث عن ظروف تخفيفية لأحكام، وردت في القرآن، تبدو وكأنها مجحفة بمقاييس العصر. بل لعلها تنكأ الجرح الذي تطلق عليه رجاء بن سلامة بـ «جرح التفضيل الإلهي» للذكور على الإناث[1]. ذلك الجرح الذي ليس بوسع أي

(1) رجاء بن سلامة، ***جرح التفضيل الإلهي***، موقع الأوان، 01 آذار (مارس) 2007.

تأويل جديد بلسمته، عدا اللجوء إلى آلية التعطيل، أو تجميد حكم الآية. إلاّ أن حيلة التعطيل تطرح إشكالات لا تقنع العقل السويّ ولا هي ترضي الفطرة السليمة.

إذاً، لا بد أن نواجه السؤال : ما مصير «النص الديني»؟

بالتأكيد، القرآن كلام نتلوه ونرتّله في صلواتنا ونتعبَّد به، هكذا كنا ولا نزال. وهذا لا يطرح أي مشكلة دينية أو سياسية. لكننا حين نضفي عليه صفة الدستور الإلهي فإننا لا نفعل سوى أن نقيِّد آراءنا ومواقفنا السياسية بمفاهيم وتصوّرات تنتمي إلى عصر نزول القرآن، عصر ما قبل نشوء الدولة الحديثة.

ولعل التعصب الذي يبديه عدد من المسلمين غالباً أو أحياناً حول المفاهيم السياسية (وتحديداً ما قبل السياسية) الواردة في الخطاب القرآني، لا يعدو أن يكون تغطية على أحكامِ نصٍّ صيّرناه «مقدساً»، وجعلناه مؤبَّداً، مع أنه لا يناسب سوى المستوى النفسي والاجتماعي واللغوي لإنسان العالم القديم.

ولسنا نجد من حيلة لتحيين أحكامه أو لعصرنتها سوى التحايل والالتفاف عليها وتعطيل بعضها أو أكثرها. ثم يسكت الإسلاميون النّفعيون عن هذا التعطيل أو يسمونه تعطيلاً مؤقتاً لغاية تحقيق يوطوبيا المجتمع المسلم «جداً» في ميقات يوم غير معلوم. هكذا يقول لسان حال جلّ الإسلاميين اليوم. لكن مثل هذا الإخراج المهدوي لا يخفف شيئاً من الإحراج ما دمنا نعتبر النص وصايا وأحكاماً إلهية مطلقة الصلاحية التشريعية في كل زمان ومكان.

لذلك، داخل سياج النص، عادة ما ينهزم أنصار العقل أمام أنصار النقل بفارق كبير في النقاط. بل عادة ما ينهزم حتى أنصار النقل المعرفي أمام أنصار النقل الحَرفي. اللّهم إلّا اذا قرّرنا في الأخير تحييد النص عن حلبة الصراع السياسي. وهذا خيار عملي لكنه يحتاج لسند نقلي. ولا بأس في ذلك.

بكل تجرّد، أيضاً، مشكلتنا مع الخطاب القرآني أننا لم نعد نعيش في زمن السبي والفيء والجزية و(ما ملكت أيمانكم)؛ لم نعد نعيش في زمن (النفاثات في العقد) و(عتق رقبة) وزواج أو طلاق (اللائي لم يحصنّ)... إلخ. لذلك أصبحنا أمام الكثير من الأحكام والمفاهيم والتصورات القرآنية نشعر بالحرج والارتباك، وأصبحنا ندرك غربة «النص المقدس» في العالم الجديد. وأحياناً، نناور باللغة الى حد اللغو كما يفعل محمد شحرور وآخرون. وهكذا يبدو «المعتدلون» في موقع التبرير والتحايل، وفي المقابل، يبدو السلفيون المتشدّدون وكأنهم صادقون مصدِّقون لما بين أيديهم من صريح النص!

إزاء هذا الموقف، لا يملك «المعتدلون» من فرصة للتخفيف من الحَرَج سوى ادعاء أن تلك الأحكام، التي تحاور مجتمعا بدوياً من مجتمعات العالم القديم، تحتاج إلى اجتهاد لا يزال معلَّقاً أو مفتوحاً على أفق «غير منظور». أو إنهم، أحياناً، يلوذون بالصمت.

سأحاول أن أبسط فرضيات حول الخطاب القرآني. لكن، قبل ذلك، أودّ التذكير بمنهجية بالغة الوضوح والأهمية :

نستطيع أن نحكم على كل فرضية جديدة بأنها صالحة أو أكثر صلاحية، حين يكون بوسعها أن تفسِّر عدداً أكبر من الظواهر

وتحل عددا أكبر من المسائل. وعلى هذا النحو سنرى كيف أن فرضيتنا بوسعها أن تفسِّر عدداً أكبر من الظواهر وتحلّ عدداً أكبر من المسائل. وعلى الأقل، فإنها تفعل ذلك بنحو أكثر معقولية وانسجاماً.

وأيضاً، أرى لزاماً أن أثير اعترافاً صريحاً، من باب صدق الأقوال على الأقل:

هنا لستُ أزعم لنفسي أي جدّة عدا إعادة تنظيم بعض المعطيات التي ذكرها كل من عبد الكريم سروش في كتابه **بسط التجربة النبوية**، والشيخ محمد مجتهد الشبستري في كتابه **قراءة بشرية للدين**، فضلا عن بعض محاضرات أحمد القبانجي.

ملخص ما يقوله المصلحان الدينيان الإيرانيان عبد الكريم شروس والشيخ محمد مجتهد الشبستري، وكذلك ما يردده عالم الدين العراقي أحمد القبانجي، هو أنّ القرآن صادر عن نور إلهي فعلا لكنه ليس كلام الله في الأخير. إنه -يقول القبانجي- وحي نابع من وجدان الرسول. ولذلك يكون الوحي تابعاً لشخصية الرّسول -يقول سروش- وليس العكس، ولذلك أيضا -وكما يوضح الشبستري- فإن الأوامر والنواهي في القرآن ليست أوامر ونواهي الله لكنها أوامر ونواهي النبي المؤيَّد من الله، أي أنها أوامر ونواهي مقيَّدة بقيم عصر الرّسول.

على الرغم من أن رؤية هؤلاء المصلحون غير مقبولة من التشيع الرّسمي، فإن ميزة سروش أنه يقول ذلك القول وهو يحمل صفة عالم دين، وميزة الشبستري أنه يقول ما يقوله وهم يحمل لقب

شيخ ديني، وميزة القبانجي أنه يستطيع أن يقول رأيه وهو يرتدي جبّة رجال الدين، أما أنا فلست أحظى بمثل هذه الميزات. لكني من دون هذه المميزات، وانعكاساتها في الذهن وفي الاجتماع، ربما أذهب غير مذهبهما العرفاني، وربما أبعد من ذلك قليلا أو هكذا آمل.

مقصود القول: إننا، وعلى سبيل التوضيح، نستطيع أن نقول بكل تجرّد: مثلا، ليس الله تعالى ذِكره هو الذي قال حرفياً **(ويل لكل همزة لمزة)** كما وردت في القرآن المحمدي! لكن مثل هذا الأسلوب يظل الصياغة اللغوية التي اختارها الرّسول للتعبير عن إشارات الوحي الإلهي كما تمثّلها.

ما يعتبره القبانجي نوراً إلهياً يغمر قلب الرّسول ليس سوى تعبير، قد لا يخلو من غموض، عما يسميه الفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي وابن عربي والكثير من الفلاسفة شرقاً وغرباً، بالقوة التخييلية للأنبياء والرّسل.

أيا يكن، أهمّ ميزة تُميز الرّسل -حسب تأكيد ابن عربي وتوضيح سبينوزا- ليست العلم أو المعرفة، وإنما هي مَلَكة الخيال، التي هي وسيلة الاتصال بالصور الوحيانية والإشارات الرّبانية. يقول سبينوزا عن آيات الوحي إنها، نظراً إلى أن مقصودها لم يكن سوى إقناع الأنبياء، فقد «كانت تتفاوت تبعاً لآراء الأنبياء وقدراتهم، بحيث لا يمكن للآية التي تعطي اليقين لهذا النبي أن تقنع آخر مشبعا بآراء مختلفة. لذلك، اختلفت الآيات باختلاف الأنبياء وكذلك اختلف الوحي عند كل نبي طبقاً لمزاجه على

النحو التالي: إذا كان النبي ذا مزاج مرح توحَى إليه الحوادثُ التي تعطي الناس الفرح مثل الانتصارات والسلام. وبالفعل نجد أن من لهم هذا المزاج قد اعتادوا أن يتخيلوا أموراً كهذه. وعلى العكس من ذلك، إذا كان النبي ذا مزاج حزين توحَى إليه الشرورُ كالحرب والعذاب. وإذا كان النبيّ رحيماً ألوفاً غضوباً قاسياً... كان قادراً على تلقي هذا الوحي أو ذاك. كذلك فإن فوارق الخيال تكون على النحو الآتي : إذا كان النبي مرهفاً فإنه يدرك فكر الله ويعبّر عنه بأسلوب مرهَف أيضا. وإذا كان مهوَّشا[!] أدركه مهوَّشاً. ومثل هذا يصدق على الوحي الذي يتمثل بالصورة المجازية: فإذا كان النبي من أهل الريف كانت صورة الوحي متضمِّنة للأبقار والجاموس، وإذا كان جنديا تكون صورة قواد وجيش، وأخيراً إذا كان رجل بلاط تمثَّل له عرش ملك وما شابه ذلك»[1].

هذه الأطروحة قد نجد لها جذوراً أو إرهاصات في التراث الصوفي الإسلامي. إذ كتب عبد الكريم شروس في أحد هوامش *بسط التجربة النبوية*: «مما يجدر ذكره كلام سلطان ولد، ابن مولانا جلال الدين الرّومي، في بيان العلاقة بين الشرائع السماوية وصفات الأنبياء وخصوصياتهم. يقول : إن اختلاف الشرائع يعود إلى اختلاف خصال الأنبياء، فكل شريعة جاءت متناسبة مع مزاج وطبيعة النبي المبعوث بها»[2].

(1) باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص : 146.

(2) عبد الكريم شروس، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد 2009، ص : 26.

على ضوء هذه الأطروحة التي تحاول قدر الإمكان تحرير الدين من السحر، بوسعنا أن نلاحظ كيف أن الوحي عند خاتم الأنبياء والرّسل جاء شاملاً لكل ذلك التنوع في الخيال والمشاعر والانفعالات، وذلك بسبب شخصية النبي محمد الحسّاسة التي جعلته سريع التفاعل مع مختلف الظواهر الاجتماعية التي كان يُعاينها. وكثيرا ما كان يدخل في صراع نفسي مع رغباته ونزواته المتنافرة أحيانا، وكثيراً ما وبّخه وأنّبه الوحي القرآني نفسه في إطار الصراع النفسي الذي كان يعيشه. وإن كانت لنبيّ الإسلام من شهامة مشهودة، فإنها تتجلّى في كونه لم يتحرّج من تضمين القرآن سوراً وآيات توبِّخه وتؤنِّبه، ليقرأها الناس حتى في المساجد وأثناء صلواتهم.

عموماً، انعكست تلك التوتّرات الإنسانية على المزاج العام للآيات القرآنية، والتي جاء بعضها حادّاً عنيفاً، وبعضها الآخر جاء مرناً متسامحاً، وأحياناً يكاد بعضها يناقض بعضها الآخر، وهكذا دواليك.

ليس القرآن إذن بنص مكتوب على لوح سحريٍّ محفوظ، ثم نزل من السماء العليا إلى مسامع الرّسول، بل القرآن الكريم خطاب لغوي وبشري للوحي الرباني، خطاب أنجزه الرّسول، عبر قوّته التخييلية، وانطلاقاً من ثقافته وبيئته ولغته وشخصيته.

وفي ذلك نلاحظ وجود أربع سمات طبعت آيات القرآن :

1 – إنها لم تكن دائماً على نفس المرتبة من القوة والإتقان. وهذا ما يفسر ظاهرة وجود آيات محكمات وآيات متشابهات. وهو

ما تعبِّر عنه الآية : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرُ متشابهات) سورة آل عمران، الآية 7.

يقول جلال الدين السيوطي: «قال تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنَّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات. وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسألة ثلاثة أقوال، أحدها أن القرآن كله مُحْكَم لقوله تعالى كتاب أحكمت آياته؛ الثاني كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها مثاني؛ الثالث وهو الصحيح انقسامه إلى محكم ومتشابه للآية المصدر بها.»[1].

وإن اختلف العلماء في تحديد الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، فقد اتفقوا عموما حول أن الآيات المتشابهات هي الأقل وضوحاً. ويعرض السيوطي لأهم الأراء التي تبين ذلك الاتفاق :

«وقد اختُلف في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال. فقيل المحكم ما عُرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطَّعة في أوائل السور. وقيل المحكم ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه. وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما احتمل أوجها»[2].

2- انها ليست دائما على نفس المستوى من القيمة والأفضلية، وأن هناك آيات «خير» من آيات أخرى، بحسب ما تعبر

(1) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ج:2، ص : 5.

(2) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج : 2، ص : 4 و5

عنه الآية (***ما ننسخ من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مثلها***) البقرة- 106. وهناك آيات «أحسن» من آيات أخرى، بحسب ما تؤكده الآية (واتّبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) الزمر، الآية 55.

ثم إن الرسول نفسه يعترف بأن بعض السور والآيات القرآنية تتمتع بالأفضلية، مثل آية الكرسي وسورة الإخلاص. بل كان يصر على اعتبار الفاتحة هي أم القرآن، وهي السبع المثاني، وهي القرآن العظيم، في صيغ كثيرة رواها البخاري ومسلم وغيرهما. وفي كل الأحوال، إن الآيات والسور «المفضَّلة» لا تدخل ضمن الأحكام والشرائع وإنما ضمن آيات التعبّد الربوبي الخالص.

3- انها ليست معصومة عن الخطأ، سواء بسبب الصراع النفسي الذي عانى منه الرسول، أو جراء ظروف إملاء وكتابة المصاحف قبل ظهور قواعد جامعة للغة العربية. وهذان الاعتباران يفسران ظاهرتين اثنتين:

- أولاهما، تسرّب بعض الآيات الشيطانية قبل نسخها، في ما تبرره الآية (ما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلاّ إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيته فنسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم) سورة الحج، الآية 52.

- ثانيهما، تسرّب الكثير من الهفوات والهنات النحوية إلى مصحف عثمان، باعتراف القدامى أنفسهم. سنذكرها في سياق تناول الموضوع.

4- إن الرسول قد اكتفى أحياناً لدى صياغة بعض الآيات

بما بلغ إلى مسامعه من عبارات قالها آخرون من الصحابة، في ما اصطلح عليه بـ«ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة». وعلى سبيل الاستدلال نذكر، ضمن ما أورده السيوطي في **الاتقان في علوم القرآن**، ما يلي :

«أخرج الترمذي عن ابن عمر أن رسول الله قال إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه. قال ابن عمر وما نزل بالناس أمر قط فقالوا له وقال إلا نزل القرآن على نحو ما قال عمر».

وأخرج ابن مردويه عن مجاهد قال: «كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن».

وأخرج البخاري وغيره عن أنس قال، قال عمر : وافقت ربي في ثلاث، قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، وقلت يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله نساؤه في الغيرة فقلت لهن عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن فنزلت كذلك.

وأخرج مسلم عن ابن عمر عن عمر قال : وافقت ربي في ثلاث في الحجاب وفي أسارى بدر وفي مقام إبراهيم.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أنس قال قال عمر: «وافقت ربي أو وافقني ربي في أربع، نزلت هذه الآية ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ،الآية، فلما نزلت قلت أنا فتبارك الله أحسن الخالقين فنزلت فتبارك الله أحسن الخالقين».

وأخرج عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن يهودياً لقي عمر بن الخطاب فقال : إن جبريل الذي يذكر صاحبكم عدوّ لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين قال فنزلت على لسان عمر.

وأخرج سُنَيْد في تفسيره عن سعيد بن جبير أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك.

وأخرج ابن أخي ميمي في فوائده عن سعيد بن المسيب قال : كان رجلان من أصحاب النبي إذا سمعا شيئا من ذلك قالا سبحانك هذا بهتان عظيم : زيد بن حارثة وأبو أيوب، فنزلت كذلك.

وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال : لما أبطأ على النساء الخبر في أُحُد خرجن يستخبرن فإذا رجلان مقبلان على بعير فقالت امرأة ما فعل رسول الله قال حيّ قالت فلا أبالي يتخذ الله من عباده الشهداء فنزل القرآن على ما قالت ويتخذ منكم شهداء.

وقال ابن سعد في الطبقات أخبرنا الواقدي حدثني إبراهيم بن محمد بن شرحبيل العبدري عن أبيه قال : حمل مصعب بن عمير اللواء يوم أحد فقطعت يده اليمنى فأخذ اللواء بيده اليسرى وهو يقول وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ثم قطعت يده اليسرى فحنا على اللواء وضمّه بعضديه إلى صدره وهو يقول وما محمد إلا رسول، الآية. ثم قتل فسقط اللواء ، قال محمد بن شرحبيل : وما نزلت هذه الآية

وما محمد إلا رسول يومئذ، حتى نزلت بعد ذلك»[1].

إذاً، ليس الخطاب القرآني خطبة إلهية نزلت من السماء جاهزة ناجزة وألقيت على السامعين كما أنزلت بالتمام، إنما القرآن إبداع تمثّلي وتأويلي أنجزه الرسول انطلاقاً من الطاقة الوحيانية التي تملكها، وفي سياق نفسي واجتماعي وثقافي محدّد.

(1) جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى 1996، ج:1، ص: 101، 102.

النصّ والنّقص

هناك رأي شائع يجعل من ختم النبوّة رديفاً لكمال النص القرآني، ومن ثم تبقى أحكام القرآن مرجعاً مطلق الصلاحيات إلى أن يرث الله الأرض وما عليها!

عادة ما ينتهي هذا الرّأي إلى ترجيح الخيار الكهنوتي الذي يستند إلى سلطة النص من أجل تسويغ سلطة كهنوتية باسم النص.

قبل أن نسائل هذا الرأي، نريد أن نستفسر أولا : كيف كان الرّسول يُترجم

إشارات الوحي الإلهية إلى عبارات بشرية؟

لا جواب في المنقولات، لا جواب في المرويات.

لا سبيل لنا إلى التماس الجواب من دون الاستعانة بالحدس العقلاني. هذا الإجراء ليس عيباً، وسنرى:

لأجل تقريب الصورة بنحو أكثر معقولية، نستطيع أن نتمثل الأمثلة التالية:

من المحتمل أن تكون الإلوهية قد تمثّلت للرّسول في شكل شعور وجداني بأن هناك نوعاً من الروح الكلية أو الكونية

التي تسري في الوجود، وهو الشعور الذي استوعبه بما كان متاحاً له وقتها من أدوات وألفاظ وعبارات وأساليب تعبيرية وتصورات ذهنية، ثم حاول ترجمة ذلك الشعور إلى كلمات تصف الله بأنه (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) سورة الحديد، الآية 3.

وأيضاً، يُحتمل أن تكون الألوهية الكونية قد تمثّلت له في شكل شعور يوحي بحالة الصيرورة الكونية الجارفة، التي تكلم عنها الحكيم هيراقليطس قديماً، لكن الرسول لم يجد ضمن المتاح اللغوي والثقافي العربي وقتئذ ما يعبر به عن ذلك الشعور سوى عبارة بسيطة ولطيفة تصف الله بأنه (كل يوم هو في شأن) سورة الرحمان، الآية 29.

وربما تمثلت له الألوهية في شكل الشعور بمقام ملك عظيم جالس على عرشه، أو هكذا تصوَّره أو تخيَّله. غير أنه لم يجد ضمن الجهاز المفاهيمي للغة التي كانت وقتها لا تزال في مستواها الحسي ما يعبر به عن مثل هذا التمثل سوى أن يكتفي بتوصيف حسّي ومباشر يقول عن الله : (ثم استوى على العرش) سورة الأعراف، الآية 54، أو (الرّحمان على العرش استوى) سورة طه، الآية 5.

بل ليست اللغة مجرّد أداة للتعبير عن الصور الوحيانية التي يتلقاها الوجدان أو المخيلة، وإنما هي الوعاء الذي يمنح للتمثلات شكلها التعبيري. ولذلك، إن اللغة العربية التي كانت لا تزال في المستوى الشفهي أولا، وفي المستوى الحسي ثانياً، قد منحت للوحي الإسلامي شكلا تعبيريا محدّداً ومحدوداً.

وبهذا المعنى، جاء التعبير النصي عن الوحي الإلهي تعبيراً «محدداً ومحدوداً».

ولا يظنّن أحد أن في هذا انتقاص من الذات الإلهية. كلا، هو بالأحرى دليل على نقص اللغة وعوز العقل البشري، ودليل على انفراد الله بمطلق الكمال الوجودي، وبأن القدرة البشرية مهما بلغت من مراتب، تبقى أعجز من التماهي مع القدرة الإلاهية.

لقد فهم المسلمون مفهوم ختم النبوة بنحو خاطئ، إذ ظنّوه رديفاً لاكتمال وكمال الوحي الإلاهي، ومن ثم اعتقدوا بضرورة الاعتماد على مرجعية الوحي في حركاتهم وسكناتهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. إلا أن كمال النبوّة لا يعني كمال الوحي.

ولربما كان محمد إقبال أول من تنبّه إلى خطأ الخلط بين كمال النبوة وكمال الوحي. إذ كتب يقول : «إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها في إدراكها الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصِّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[1].

فما عساها تكون تلك الوسائل إن لم تكن مستمّدّة من العقل الذي هو مَناط التكليف، ومن الحكمة الإنسانية الموصوفة قرآنياً بالخير الكثير، ومن الضمير الأخلاقي الذي يسميه الفقهاء بالوازع، ومن القدرة على الإبداع التي ينكرها الكثيرون لَغواً أو غُلوّاً!؟

(1) محمد إقبال، ***تجديد التفكير الديني في الإسلام***، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 2006، ص : 149.

وكيف لهذه الوسائل أن تكون وسائل الإنسان إذا كانت محصورة فت التأويلات والتفسيرات والأحكام القاطعة والنهائية للنص الديني كما فهمه الفقهاء وزاد فيه المكفِّرون.

القُرآن ليس هو الوحي

إذا استثنينا اجتهادات عدد من المفكرين المعاصرين، كالذين ذكرناهم أمثال محمد الشبستري وأحمد القبانجي وعبد الكريم سرّوش، فإنّ كل ما قيل عن القرآن الكريم منذ وفاة الرسول إلى اليوم، لم يخرج عن مسلّمات القدامة الدينية، وعن النظرة السحرية الى العالم، بحيث يبدو القرآن كأنه «كلام» و«لغة» و«أسلوب» الله الذي لا يخلو من ثلاث حالات : أما أنه مدوّن في اللوح المحفوظ (حسب الخطاب الفقهي)، أو صاغه الله في ظروف طارئة (حسب الخطاب الكلامي)، أو فاض باللفظ أو بالمعنى عن الذات الإلهية (حسب الخطابين الصوفي والفلسفي).

وفي كل أحواله ، كان القرآن يُعتبر «كلاما» صادراً عن «وعي» الله، بكل ما يعنيه ذلك من مفاهيم وتصورات.

إنه نفس نموذج (باراديغم) القدامة الذي دفع كلا من محمد شحرور ومحمد عابد الجابري إلى التسليم بأن القرآن ليس جزءاً من التراث. وهذا خطأ في التقدير، وعطب في التفكير.

فقد أكد محمد شحرور في مقدمة كتابه *الكتاب والقرآن*

أنه «لا يعتبر الكتاب (يقصد القرآن) تراثاً، وإنما التراث هو الفهم النسبي للناس في عصر من العصور»[1].

وهو نفس التأكيد الذي أعلنه الجابري في الجزء الأول من مدخل *إلى القرآن الكريم* حين كتب يقول : «لقد أكدنا مراراً أننا لا نعتبر القرآن جزءا من التراث. وهذا شيء نؤكده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نؤكد أيضا ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أننا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن... هي كلها تراث»[2].

وهكذا، يتعاطى شحرور والجابري مع الأمر كمسلَّمة من مسلَّمات الإسناد، إلا أن تعطيل قدرة العقل على مساءلة المسلمات ومراجعة المرجعيات لا يجيزه العقل السليم.

ما لم يدركه شحرور والجابري وغيرهما هو أننا لن نتمكن من تجاوز خطاب القدامة وتخليص الإسلام من النظرة السحرية الى العالم، ما لم نتجاوز الفرضيات التأسيسية التي انبنت عليها نظرة القدامة إلى القرآن.

ليس الخطاب القرآني هو «كلام الله» النازل، صدفة أو قصداً، من سماء الغيب كما تزعم القدامة الدينية، وإنما هو ثمرة لقدرة النفس على الصعود والارتقاء لغاية تحقيق الاتصال. إلا أن الصعود هنا –وبخلاف الفلسفة– لا يكون برهانياً، بل حدسياً مستنداً إلى مَلَكة الخيال.

---

(1) الدكتور محمد شحرور، ***الكتاب والقرآن***، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة التاسعة 2009، ص : 36.

(2) محمد عابد الجابري، ***مدخل إلى القرآن الكريم***، الجزء الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، شتنبر 2006، ص : 19.

النبوة، كما يقول أبو نصر الفارابي، هي أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوة المخيّلة[1]. والنبوة، كما يؤكد سبينوزا، «لا تتطلب ذهنا كاملا بل خيالا خصباً»[2].

ما يعني أن القرآن المحمدي ليس الوحي الإلهي على وجه المطابقة المطلقة، وليس كتاباً كتبه الله وأنزله من ملكوت السماء إلى السماء الدنيا أو إلى مسامع الرّسول، إنما هو ثمرة مجهود تخييلي قام به الرسول الأمين لأجل تمثل وتأوّل الإشارات الربانية كما التقطها من معارج الفيض الإلهي. وإذا كانت مراتب القوة التخييلية تتفاوت بحسب الأحوال، فقد انعكس ذلك على الآيات القرآنية، فجاءت متفاوتة في الدقة التعبيرية والإتقان البلاغي. إنه التفاوت الذي نجمت عنه مرتبتان من مراتب التنزيل، هما بحسب التعبير القرآني : (آيات مُحكَمات) تمثل النواة الصلبة للقرآن، وآيات (متشابهات) تمثل الدوائر الأكثر «هشاشة» في القرآن المحمدي.

بل إن مفهوم الآيات الربّانية لهو أوسع دلالة من القرآن المحمدي، والذي هو محض تأويل لبعض تلك الآيات.

والحال، إذا كان الوحي الربّاني آيات، فإنّ الآيات وفق التّحديد القرآني ليست نصاً مغلقاً أو نصا مقدسا، ولا هي مدوَّنة أحكام كونية وأوامر أبدية، وإنما هي محض إيحاءات إلهية. ثم إن

---

(1) أبو نصر الفارابي، ***آراء أهل المدينة الفاضلة***، تقديم وتحقيق الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986، ص : 116.

(2) باروخ سبينوزا، ***رسالة في اللاهوت والسياسة***، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص : 129.

الوحي وفق التوصيف القرآني، كما يقول محمد إقبال، هو «صفة عامة من صفات الوجود»[1].

(ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر) سورة فصلت، الآية 37.

(ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) سورة الروم، الآية 32.

(انّ في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتّقون) سورة يونس، الآية 6.

بعض تلك الآيات والعلامات والإشارات الربانية منظور ومرئيّ للجميع، وأما بعضها الآخر فلا يُدرك إلاّ عبر القوة التخييلية.

والسؤال الآن، هل بوسعنا القول إن الخطاب القرآني خطاب فوق التاريخ وفوق التراث وفوق القدامة وفوق الزمان والمكان، ومن ثمة فهو معاصر لكل العصور ومجايل لكل الأجيال؟

تحديداً أو على سبيل الاستدلال، هل بوسعنا أن نعتبر المفاهيم والقيم السياسية الواردة فيه (من قبيل الطاعة، والبيعة، والجزية، والشورى، والغنيمة، والفيء، والنفقة...) مفاهيم معاصرة لنا أيضاً؟

ربما يبدو السؤال محرجاً، لكن الذي يجعله كذلك أننا دأبنا على اعتبار الخطاب القرآني نصا مقدَّسا يعبر عن «أحكام الله»

(1) المصدر نفسه، ص: 148.

المطلقة بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهذا خطأ معرفي، إضافة الى أنه خطيئة لاهوتية.

حين نظنّ أن القرآن المحمّدي كلام صدر أو فاض مباشرة عن الذات الإلهية، ونزل بالتمام والكمال وبالمعنى الحرفي، فإننا نتتهي إلى تقديس كل أفعال الأمر الواردة فيه باعتبارها أوامر الله إلى الإنسان، أو هكذا نظنّ. وبالتالي يتحول الخطاب القرآني من رسالة تعبّدية تنطلق من جوارح المؤمن، إلى وصايا أبدية تعطّل الإبداع وتشل الإرادة. وبهذا النحو فإن أولئك الذين يعتبرون هذه الأحكام أبدية يحوَّلون القرآن إلى عائق من عوائق التحديث.

المشكلة بالأحرى هي حين نعتقد بأن التقابل هو بين مفاهيم الخلافة والبيعة والشورى والإمامة والطاعة من جهة، وبين مفاهيم الديمقراطية والانتخابات والتصويت والتعددية والتداول على السلطة من جهة ثانية، هو تقابل بين جهاز مفاهيمي ديني أو إسلامي يمثل مضمون الوحي الربّاني، وجهاز مفاهيمي مدني أو غربي يمثل جوهر الثقافة الغربية. وهكذا تحديداً، سيبدو التقابل وكأنه بين إرادة الله من جهة وإرادة الحضارة الغربية من جهة ثانية. وهذا أيضاً خطأ جسيم، بل خطيئة كبيرة. وعندها ماذا سنقول عن كل تلك المجتمعات الإسلامية التي تتبنّى الديمقراطية حسب فهمها، بل وتطبيقها، الغربي؟ وماذا سنقول عن كل أولئك المسلمون الذين يعيشون في مجتمعات متعددة أو في الغرب ويلتزمون بتلك القوانين؟ وماذا سنقول عن كل أولئك الأفراد من المسلمين الذين يتبنّون علناً هذه المفاهيم ويدافعون عنها بقدر تمسّكهم بإيمانهم؟ هل كلهم كفرة؟

صحيح أن القرآن استعمل تلك المفاهيم ضمن مجاله التواصلي، غير أن الاستعمال ليس دليلا على الملكية أو التملك. إذ لا يكفي أن يستعمل القرآن مفهوماً من المفاهيم حتى يصير ذلك المفهوم مفهوماً دينياً أو إسلامياً أو قرآنيا، أو يغدو هوية راسخة لنا. والحال أن إبداع أو إعادة إنتاج المفاهيم ليس وظيفة الحقل الديني، وبالأحرى ليس وظيفة الخطاب القرآني، إنما إنتاج المفاهيم كان ولا يزال يتم داخل حقل معرفي آخر، هو الفلسفة حصراً.

أما الإسلام فهو مبدأ اعتقادي غايته توحيد وتنزيه الذات الإلهية. وعدا هذا القصد، تظل قضايا الشريعة والمعاملات ونظام العقوبات ومسائل الحدود والقصاص وتقسيم الإرث وحظّ الأنثى وشهادة المرأة وطاعة الحاكم وقوامة الزّوج ومعها كل المفاهيم والتصورات الواردة في «إسلام النص»، مجرّد تأويلات عَرَضية وفرعية للإسلام الرباني. وهي تندرج ضمن السياق التداولي الذي يناسب المستوى العقلي والوجداني لإنسان العالم القديم. وهذا ما أكدته دراسات كثيرة تناولت ظروف التنزيل وأسباب التنزيل وارتباط آيات الأحكام بالمجتمع الذي أنزلت فيه آخرها ما فصّله على نحو مميّز عبد الجوا ياسين في كتابه «الدين والتديّن».

لم يكن العالم القديم عالماً أبدياً، ولم يُقدّر له أن يكون كذلك. بل، قدَر الوجود أن « لكل شيء إذا ما تم نقصان»، وفق تعبير بليغ لأحد شعراء الأندلس. العالم القديم شأنه في ذلك شأن سائر العوالم البشرية، عالم عَرَضي ونسبي ومحكوم عليه بالزوال كما جاء في الخطاب القرآني **(كل من عليها فان)** الرّحمان- 26.

حين لا نرقى إلى مستوى الوعي بالصيرورة التي هي قدر الوجود كما يرى هايدجر، بل هي جوهر الرّوح الإلهية وفق منطلقات هيجل، بل هي جوهر الألوهية نفسها وفق تصريح صريح للقرآن يصف الله بأنه **(كل يوم هو في شأن)** الرحمان- 29، وحين لا ندرك الصيرورة والتغيّر والتحول والتبدّل كقدر إلهي، عندئذ يصبح الحنين إلى عالم الأسلاف مجرّد عصاب وسواسي ينتج العنف العبثي والموت المجاني، أو وهم بأن عالم الأسلاف هو عالم السعادة والنقاء والإنتصار ناتج عن حالة الضعف والبؤس. ولكن هذا وذاك لايُنتج إلا مزيداً من العنف والموت ومزيداً من الضعف والإنكسار.

لا يكمن الفرق بين مفاهيم الخلافة والبيعة والطاعة والشورى والإمامة والجماعة من جهة، ومفاهيم الديمقراطية والتعددية والانتخابات والتصويت والتداول على السلطة من جهة ثانية، في أن هناك مفاهيم دينية أو إلهية أو غيبية أو إسلامية أو إنها تنتمي إلى الإسلام حصراً أو يمكن وصفها بالإسلامية، مقابل مفاهيم مدنية أو وضعية أو بشرية أو غربية أو إنها تنتمي إلى الغرب حصراً، أو يمكن وصفها بأنها غربية؛ بل يكمن الفرق بكل بساطة ووضوح، في أن هناك جهازاً مفاهيمياً ينتمي إلى العالم القديم بمختلف دياناته وثقافاته ومرجعياته، مقابل جهاز مفاهيمي ينتمي إلى العالم الجديد بمختلف دياناته وثقافاته ومرجعياته.

هذا يعني، بواضح الإشارة وصريح العبارة، إننا حين نقرر استبدال مفاهيم القدامة السياسية الواردة في القرآن المحمدي، من قبيل البيعة والطاعة والرعية والردة والجزية وأهل الذمة، وما

إلى ذلك من مفاهيم سياسية (أو الأحرى ما قبل سياسية) تنتمي إلى العالم القديم وتعيق تطور الوعي الديمقراطي وقيم الحداثة السياسية، فإننا لن نكون قد تخلينا عن كلام الله كما يتوهم الكثيرون، وإنما نكون قد قرّرنا فقط الابتعاد عن الاستغلال السياسوي والتوظيف الإيديولوجي لمفاهيمِ نصٍّ ينتمي إلى العالم القديم، ولا يملك وظيفة أخرى غير الوظيفة التعبّدية، إضافة إلى وظيفة أخلاقية ليست محصورة بالإسلام بل موجودة في كل الأديان.

وحين نتبنى مفاهيم الحداثة السياسية، من قبيل الديمقراطية والانتخابات والتّعددية وتـداول السلطة وحقوق الإنسان والمواطّنة، فإننا نكون إزاء تبني مفاهيم تنتمي إلى العالم الجديد، الذي هو عالمنا الحقيقي وإن كره الكارهون. ولا يتعارض تبنّي هذه المفاهيم مع الإيمان بواحدية الله.

المطلوب بالأحرى أن ندرك أننا أبناء العالم الجديد بمفاهيمه وقيَمه، ولم يقدَّر لنا أن نكون في غير عالم اليوم، الذي هو عالم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والحريات الفردية وفصل السلطات وصناديق الاقتراع والمساواة في الحقوق بين النساء والرجال.

أما العالم القديم، عالم البيعة والجماعة والطاعة والخلافة، فأبلغ القول أن نقول ما قاله القرآن : (**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**) البقرة- 134.

المصحف ليس هو القرآن

مجرّد سؤال : هذا المصحف الذي نقرأ فيه ما تيسّر لنا أن نقرأ أو نرتله ترتيلا مسترسلا من الفاتحة إلى المُعوّذتين، أو نقسم به في بعض الأحيان، هل هو بالتمام والكمال القرآن نفسه كما تركه لنا خاتم الأنبياء، ترتيباً وتبويباً وكتاباً وإعراباً؟

هل مصحف عثمان هو نفسه قرآن محمد بلا خلاف؟

الجواب، لا النافية، وبالخط العريض أيضا.

لماذا؟

1/ لنبدأ من حيث يجب أن نبدأ؛ ترتيب القرآن، هل هكذا كان في زمن النبي محمد؟

ليس يخفى أن قرار جمع وترتيب القرآن وجعلِه في شكل مصحف جامع، مشروع شاق ومعقَّد بدأه المسلمون عقب وفاة الرسول، إبّان خلافة أبي بكر الصديق، وتم إنجازه في زمن خلافة عثمان بن عفان، ثم خضع النص العثماني بعد ذلك لتقلبات كتابية ونحوية وخطية كثيرة على مر العصور، بحيث لا نملك اليوم أيّ

يقين حول شكل النسخ الأصلية التي أشرف عليها الخليفة عثمان. عدا ذلك، ترك النبيُّ قرآنه آيات منجّمة، متناثرة، متفرقة، غالبا ما كانت شفهية، واتسمت بالأسلوب الشفهي، ومات ولم يجمعها أو يرتّبها في أي كتاب جامع أو نص محدّد، ولا هو أوصى بذلك.

كتب القرطبي يقول: «كان القرآن في مدّة النبي(ص) متفرقاً في صدور الرجال، وقد كتب الناس منه في صُحف وفي جريد وفي لخاف (حجارة بيض رقاق) وظُرر (حجر له حد كحد السكين) وفي خزف وغير ذلك. فلما استحرّ القتل بالقرّاء يوم اليمامة في زمن الصديق رضي الله عنه، وقُتل منهم في ذلك اليوم فيما قيل سبعمائة، أشار عمر بن الخطاب على أبي بكر الصديق رضي الله عنهما بجمع القرآن مخافة أن يموت أشياخ القراء، كأُبيّ وابن مسعود وزيد، فندبا زيد بن ثابت إلى ذلك، فجمعه غير مرتَّب السور، بعد تعب شديد رضي الله عنه»[1].

غير أن تحوّل القرآن إلى مصحف لم يتحقق إلا في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وفي هذا الأمر رواية يرويها الكثيرون على النحو التالي:

«قال ابن شهاب: ثم أخبرني أَنَس بن مالك الأنصاري أنه اجتمع لغزوة أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق، قال: فركب حذيفة بن اليمان، لما رأى من اختلافهم في القرآن، إلى عثمان، فقال: إن الناس قد اختلفوا في القرآن حتى والله لأخشى أن يصيبهم ما أصاب اليهود والنصارى من الاختلاف، قال: ففزع

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مراجعة وضبط محمد ابراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية 1996، ص: 67.

لذلك عثمان فزعاً شديداً، فأرسل إلى حفصة فاستخرج الصحيفة التي كان أبو بكر أمر زيدا بجمعها[1]، فنسخ منها مصاحف فبعث بها إلى الآفاق»[2].

بل ليس يخفى أن ترتيب بعض الآيات كان يتمّ بنحو توافقي، بل «اعتباطي» في بعض الأحيان. ومن أمثلة ذلك ما أورده أبو بكر بن أبي داود السجستاني في روايته :

«أراد عمر بن الخطاب أن يجمع القرآن فقام في الناس فقال : من كان تلقّى من رسول الله(ص) شيئا من القرآن فليأتنا به، وكانوا كتبوا ذلك في المصحف والألواح والعسب، وكان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شهيدان، فقُتل وهو يجمع ذلك، فقام عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال : من كان عنده من كتاب الله شيئا فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئا حتى يشهد عليه شاهدان. فجاء خزيمة بن ثابت فقال : إني قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما، فقال : وما هما؟ قال تلقيت من رسول الله(ص): (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم) إلى آخر السورة. قال عثمان : وأنا أشهد أنهما من عند الله، فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختم بهما براءة»[3].

(1) هي النسخة التي كانت عند أبي بكر في خلافته، ثم ظلت عند عمر في خلافته، ثم تركها عمر عند حفصة.

(2) أبو بكر بن أبي داود السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية 2002، ج:1، ص : 202.

(3) أبو بكر بن أبي داود السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية 2002، ج:2، ص : 224 و225.

غير أنّ هذه الرواية، التي اتفقت حولها معظم كتب التراث، تثير مسألة بالغة التعقيد، إذ إننا حتى لو افترضنا تجاوزاً أنّ اشتراط شاهدين اثنين لتصحيح الآية قبل تدوينها يكفي لضمان عدم تسرّب آيات غير قرآنية إلى القرآن، إلاّ أن هذا الشّرط لا يحقق لنا هدفين أساسيين:

أولاً، لا يضمن لنا عدم وجود ثغرات في الذاكرة الإملائية للقائم بالإملاء، أو في التقديرات النحوية للقائم بالكتابة، لا سيما أن اللغة العربية لم تكن قد خضعت للتقعيد، أو ليس بعد.

ثانياً، لا يضمن لنا عدم إهمال آيات قد تكون جزءاً من القرآن المحمدي لكنها لم تجد الشاهدين الاثنين، أو لم تجد أحدهما. ولعل الآية السابقة التي أحضرها خزيمة بن ثابت قبل الاتفاق على وضعها في آخر سورة براءة، كادت تُهمل لو لم يتطوَّع عثمان ليشهد بأنها من عند الله. علما بأنه شهد بأنها من عند الله، ولم يشهد بأنه سمعها من رسول الله، كما هي العادة في مثل هذا الموقف.

2/ ثانيا، من حيث الحجم والمضمون، هل يتضمن المصحف الذي بين أيدينا جميع آيات القرآن المحمدي؟

نحن متأكدون من شيء واحد، هو أن حجم المصحف الذي وصلنا أصغر بكثير من حجم القرآن المحمدي، أي أنه أقل من مجموع الآيات التي نزلت على الرسول عليه السلام. وذلك لشاهدين نصيين أساسيين:

أ- على الأقل، لا توجد ضمن المصحف العثماني

الآيات المنسوخة ولا الآيات المنسية. فمن المعلوم أن ضمن الناسخ والمنسوخ آيات نُسخت لفظاً وقراءة وكتابة، وهناك آيات نسيها الرسول قبل أن يحفظها أو قبل أن يمليها أو قبل أن يكتبها كتبة الوحي، وربما نسيها الجميع بعد ذلك، ولم تعاود النزول ثانية، أو أنها على الأقل لم تعاود النزول بنفس الأسلوب. وهو ما تؤكده الآية : (ما **ننسخ** من آية أو **نُنسِها** نأت بخير منها أو مثلها) سورة البقرة، الآية 106.

ب- على الأقل، حُذف منه تنوّع الأساليب والألفاظ التي نزلت بها بعض أو معظم الآيات. فالقرآن أنزل على سبعة أحرف كما هو معلوم ومذكور، ما يعني أن كثيراً من الآيات نزلت أكثر من مرّة بألفاظ وعبارات ومفردات مختلفة. إلا أنه أثناء جمع المصحف تم الاستغناء عن ذلك التنوّع اللغوي لفائدة حرف وحيد وواحد، هو لسان قريش.

هذا في الحد الأدنى الذي تؤكده شواهد النص. لكن الأمر في ما يبدو أكبر من ذلك، حيث ترجِّح الدراسات القرآنية أن تكون بعض الآيات أو السور قد ضاعت. ولم يكن هذا الأمر يحرج المسلمين الذين كانوا يتقبّلون مثل ذلك الضياع تحت طائلة ما نُسخ لفظه، أو ما تمّ نسيانه، تبعاً للموقف القرآني نفسه : (وما ننسخ من آية أو ننسها...) الآية.

التحوّل من القرآن المحمدي إلى المصحف العثماني

مشروع طويل شاق، وشائك مليء بالمخاطر، وهو المشروع الذي اصطلح على تسميته المفكر جورج طرابيشي باسم «مصحفة القرآن»[1]. ولسنا نبالغ، ونحن نستلهم هذا المفهوم، إذا قلنا إن المصحفة استمرت إلى ما بعد عثمان، حيث خضع مصحف عثمان نفسه لتغيرات رافقت تطور اللغة وانتقال الثقافة العربية من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية. فبين النسخ الأولى للمصحف العثماني والنسخ المتأخرة، مرت تسمية السور بعدة إجراءات، وشهد تنقيط الحروف عدة مراحل، وخضعت كتابة بعض الحروف للكثير من التعديلات، إلخ.

المشكلة أن القرآن المحمدي تحوَّل منذ زمن عثمان بن عفان إلى مصحف «مقدَّس» -زادت من قداسته قصة المصحف الملطّخ بدم عثمان-، وأصبح نصاً مغلقا في ترتيب آياته وسوره، ولم يعد يمنحنا أي فرصة لإعادة تركيب أجزائه بنحو يختلف عن المصحف الرسمي. وبالتالي، خسر المسلمون الإمكانات التأويلية التي كان يتيحها لهم الطابع المتناثر لآيات القرآن المحمدي. وهو الأمر الذي أفقر في الأخير إمكانيات تأويل الخطاب القرآني وحصرها داخل دائرة ضيقة، زاد من ضيقها أن مصحفة القرآن تمّت في العالم القديم، وجاءت من ثم موسومة بميسم القدامة شكلا ومضموناً.

إذاً، المصحف الذي بين أيدينا هو أقل بكثير من حجم القرآن الذي نزل على النبي محمد، وآياته ليست جميعها على

---

(1) جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، بيروت- لندن، الطبعة الرابعة 2011، ص: 63.

نفس القيمة والأهمية ودرجة الإتقان؛ فمنها الأكثر والأقل إحكاماً أو إتقانا، ومن بينها الأكثر والأقل «خيراً». ثم إن ترتيبها في شكل نص جامع مانع لم يكن قرار الله أو الرسول، وإنما هو اجتهاد المسلمين، فبأي معنى نقول عنه إنه كتاب «من تأليف» الله!؟

لقد نزل القرآن منجَّماً، متفرِّقا ومتناثراً. نزل في أوقات متنوعة، وفي مواجهة مواقف مختلفة، وظروف متفاوتة. لذلك كان خاضعا لمبدأ الواقع الى درجة أنه لم يتخذ شكل حكاية كبرى مسترسلة في الزمان. لكنه نزل أيضا يحمل زمنه الخاص في بنائه وتركيبه. إنه زمن متكسِّر ومتقطع وشديد الالتواءات والانقطاعات. حتى قصصه وحكاياته لا تمتثل في الغالب لأي زمن انسيابي وخَطّي. زمن القرآن هو زمن الحلم. إنه زمن «اللاوعي الكوني»، حيث تتداخل كل الأزمنة وتشتبك مع بعضها البعض، منذ بدء الخليقة إلى غاية الوعود الأخروية. ليس لترتيب الآيات والسور أي مسار خطّي تنتظم وفقه الأحداث. وهذا بخلاف بنية الزمن الخطي في كل من الأناجيل وأسفار التوراة، بل وفي «الكتاب المقدس» برمّته.

لم تنطلق سيرورة «مصحفة القرآن» خلال حياة الرسول؛ إذ لم يكن الرّسول يكتب الوحي بنفسه. ولو كان قد كتب الوحي بيديه لوجدنا أنفسنا منذ الوهلة الأولى أمام «نص مقدس». كان القرار أن لا يكتب الرّسول شيئاً من الوحي بنفسه : (وما كنت تتلو من قَبْله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون) سورة العنكبوت، الآية 48. وحين لجأ الرّسول إلى الاستعانة ببعض كتّاب الوحي (علي بن أبي طالب، أبيّ بن كعب الأنصاري، زيد بن ثابت، عبد الله بن سعد بن أبي سرح، عثمان بن عفان...)،

كثيراً ما كان يتغيب بعضهم عن عدد من «الحصص» لسبب أو لآخر، ما جعل «أرشيف» كل كاتب يختلف في بعض أجزائه عما دوّنه الآخرون. وأيضاً، إن جل الآيات التي تم حذفها بقرار من الوحي، أي أنها تعرّضت للنّسخ اللفظي (قراءة وكتابة)، بقيت ضمن «أرشيف» بعض كتاب الوحي، بل ظلت في صدور من حفظوها عن ظهر قلب. وكان كتّاب الوحي يكتبون على أدوات متناثرة (ألواح، جلود، جريد النخل، أحجار، عظام، وقطع قماش حريرية...)، يكدسونها في بيوتهم كيفما اتفق من دون تنظيم واضح ومتفق عليه. وفي المقابل، قليلا ما كان الرّسول يقول لهم: ضعوا هذه الآية في موضع كذا، أو الموضع الذي ذكر فيه كذا، لإدراكه أن هذا الطلب ليس عملياً، بسبب ظروف الكتابة خلال ذلك الوقت، وبسبب عدم الاكتراث بأهمية التدوين لغلبة الثقافة الشفهية.

صراحة، لا شيء يدل على أن الرّسول عمل على تحويل القرآن إلى «نص مقدّس»، أو أنه حاول ذلك. لم يكن يرغب في إضفاء أي قدسية على لحظة كتابة الوحي، لا شكلا ولا مضموناً، لم يكن يهتم بأدوات ووسائل وخطوط وفضاء الكتابة، لم يسع إلى إضفاء أي شكل من القدسية على أولى الصفحات المكتوبة. كان همّه الأساس ألا تتلاشى آيات الإعجاز البياني. لذلك كان يهتم بأن يحفظ كل واحد ما تيسر له حفظه.

ومن جهة ثانية، لا شيء يؤكد أن المسلمين الأوائل قد تعاملوا مع القرآن كـ«نص مقدس»، وهم الذين اختلفوا في بعض الآيات والسور القرآنية من دون أدنى إحساس بـ«التدنيس» أو شعور

بالذنب. ولم يكن بعضهم يتحرَّج وهو يقول: صلينا بالآية كذا أو قرأنا بها قبل نسخها زمن الرسول، أو حذفها من مصحف عثمان. كان النسخ والحذف والنسيان ظواهر «طبيعية» ضمن ظاهرة تشكل الآيات القرآنية. وإن كنا قد أصبحنا اليوم نتحرَّج، أو نمتنع، من مجرد التفكير في ذلك، فالسبب أننا لم نعد ننظر إلى القرآن إلا كـ«نص مقدّس».

الحديث المشهور عن عائشة حول الآيتين اللتين قيل إنهما ضاعتا من القرآن (الرّجم ورضاع الكبير عشر) يؤكد عدم إضفاء أي قدسية على النص، ليس من جهة ضياع الآيتين وحسب، وإنما بالأحرى لجهة ظروف تعامل المسلمين، وأوَّلهم النبي، مع الآيات القرآنية المدوَّنة. فقد ورد في مسند أحمد، عن عائشة: «لقد أنزلت آية الرجم، ورضعات الكبير عشرٌ، فكانت في ورقة تحت سرير في بيتي. فلما اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بأمره، ودخلت دويبة لنا فأكلتها». وفي سنن ابن ماجة «فلما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها»[1]. وهما الآيتان اللتان اكتفى الكثيرون بالقول إنهما نسخ لفظهما، أو تعرضتا للإنساء (بذلك النحو!).

مقصود القول، إن الورقة الوحيدة التي كتبت فيها الآيتان ظلت لفترة معينة تحت السرير الذي كان ينام عليه الرسول مع عائشة في بيتها، قبل أن يأتي حيوان ليلتهمها. وهو وضع لا يسمح بادّعاء أي قداسة لـ «النص».

---

(1) رواه أحمد وابن ماجة.

فضلا عما قيل في الموضوع، لسنا نملك من دليل على أن الرسول كان حريصا على مراجعة الآيات والسور المدونة بعد الفراغ من إملائها. ولا شيء يشير إلى أنه كلّف مشرفاً على مراجعة تدوينات كَتَبَة الوحي. لعل هذا لا يدخل ضمن تقاليد ثقافة يغلب عليها الطابع الشفهي. بل الجدير بالملاحظة أيضاً أنه حتى احتمال وجود اختلافات نوعية أو كمية بين أولى نسخ القرآن المحمدي –أكان هذا بسبب تغيّب بعض كتبة الوحي عن بعض جلسات الإملاء، أو لغلبة الطابع الشفهي على اللغة العربية وقتها وعلى لغة القرآن على وجه الخصوص– لم يكن مما يزعج الرسول أو يثير هواجسه؛ فقد كانت التبريرات موجودة: من قبيل مسألة الأحرف السبعة، وحسابات الناسخ والمنسوخ، وتقديرات المحكم والمتشابه، ونحو ذلك من مقتضيات ثقافة كانت تحتفي بغلبة الظن، وأفعال الترجيح، وتكافؤ الأدلة، واختلاف الروايات، قبل أن تنقلب إلى ثقافة النص الواحد، والرواية الواحدة، والحقيقة الواحدة، وأخيرا الصوت الواحد.

مجمل القول، لا شيء يؤكد قداسة أو عصمة النص المكتوب. لكن بسبب ذلك الجهد الذي اصطلح عليه جورج طرابيشي باسم «مصحفة القرآن»، أصبح القرآن نصّاً، وأمسى النص سلطة مطلقة ومرجعاً مقدَّساً وحلاً سحرياً لكل مشاكل الحياة والسياسة والاقتصاد.

وربما كان لـ «دم عثمان»، الذي وشم إحدى نسخ المصحف العثماني، دلالة رمزية زادت من حجم الشعور بالإثم والرّغبة في التكفير، ومن ثم الحاجة إلى نوع من إضفاء القداسة على النص

العثماني، لا سيما بعد أن صار عثمان رمزاً للإمام المغدور. وللحكاية أثر بليغ على مصائر الوعي الإسلامي.

غير أننا، في غمرة المزاد الديني العلني، نسينا الأساس، إذ ليس القرآن غاية في ذاته. غاية القرآن –بما هو تأويل قام به الرسول للإشارات الإلهية– هي ترسيخ مبدأ التوحيد الإلاهي في وجدان الإنسان. وأما التفاصيل فلا تعدو أن تكون مجرّد وسائل فرعية ومقيَّدة بظرفي الزمان والمكان.

انطلاقاً من هذا التّحديد، يجب أن يتجه مجهودنا اليوم نحو تحرير العقل الإسلامي من حالة الولاء لسلطة النص –هذا النص الذي صار أقنوماً ثانياً أو ثالثاً من أقانيم الألوهية– ومن ثم التوجه نحو ربط وجدان الإنسان المسلم بالتوحيد الرّبوبي الخالص. ما يعني حاجتنا إلى الانتقال من إسلام النص إلى الإسلام الرّبوبي، وفق الغاية السامية التي تحددها العبارة القرآنية : (**ولكن كونوا ربّانيين**) سورة آل عمران، الآية 79.

النصّ والشّخص

سبق الكلام عن أنّ القُرآن تأويل نبوي للوحي الإلهي، تأويل أنجزه الرّسول أثناء تلقّيه للإشارت الإلهية واجتهاده في ترجمتها إلى عبارات بشرية. لذلك جاء القرآن انعكاساً لشخصية الرّسول القرشي عليه السلام.

إذا استحضرنا أنّ الرّسول نشأ **يتيماً** في صغره، وامتهن **التجارة** داخل مجتمع يقوم على التجارة، وكان **مقاتلاً** أو **داعياً** إلى القتال في مجتمع يقوم على شريعة القتال، فإننا نستطيع أن نتبيّن أثر هذه الخلفية السوسيوثقافية على مخيّلة الرّسول، ومن ثم على النص القرآني :

1- النبيّ اليَتيم:

اليُتم موضوع ثري من جملة المواضيع الإحسانية في القرآن المحمدي، بل لعله الموضوع الإحساني الأكثر ثراء وتكراراً. وبوسعنا أن نحصي حوالي عشرين آية قرآنية تدعو بصيغ تعبيرية مختلفة، إلى إكرام اليَتيم والإحسان إليه. بل نلاحظ أن التوصيات الإحسانية والإكرامية غالباً ما تذكر اليتيم قبل المسكين.

مثلا:

(... لا تعبدون إلاّ الله وبالوالدين إحساناً وذي القربى واليتامى والمساكين...) سورة البقرة، الآية 82.

(... البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين...) سورة البقرة، الآية 177.

(يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل...) سورة البقرة، الآية 215.

(ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم...) سورة البقرة، الآية 220.

(وآتوا اليتامى أموالهم...) سورة النساء الآية 2.

(وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى...) سورة النساء، الآية 3.

(وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح...) سورة النساء، الآية 6.

(وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين...) سورة النساء، الآية 8.

(... وبالوالدين إحسانا وبـذي القربى واليتامى والمساكين...) سورة النساء، الآية 36.

(ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) سورة الأنعام، الآية 153.

(واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين...) سورة الأنفال، الآية 41.

(كلا بل لا تكرمون اليتيم) سورة الفجر، الآية 17.

(ألم يجدك يتيما فآوى) سورة الضحى، الآية 6.

(فأما اليتيم فلا تقهر) سورة الضحى، الآية 9.

(أفرأيت الذي يكذِّب بالدين، فذلك الذي يدعّ اليتيم) سورة الماعون، الآية 2.

(إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) سورة النساء، الآية 10.

وأغلب الظن أن الآية الأخيرة هي التي دفعت الفقهاء إلى الاستنتاج بأن أكل مال اليتيم كبيرة من كبائر الإسلام، وهي عشر حسب البعض وسبع في رواية أخرى.

2- النبيّ التّاجر:

امتهن الرّسول التجارة داخل قبيلة عربية يقوم نشاطها السوسيواقتصادي على التجارة (**لإيلاف قريش، لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف**) سورة قريش، الآيتان 1 و2. ولذلك بوسعنا أن نرى في القرآن الكريم -إضافة إلى نفحته الربانية- ثمرة لنمط إنتاج تجاري. وجاء على نحو «مليء بالحواريات التجارية»[1]،

(1) عبد الكريم شروس، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، 2009، ص: 65.

وبالمصطلحات التجارية –كما يلاحظ المصلح الديني الإيراني الكبير عبد الكريم شروس– من قبيل «خسر، ربح، تجارة، قرض، ربا، بيع، شراء، أجر، وأمثال ذلك»[1]. وبوسعنا أن نضيف إلى ذلك وسائل قياس الأوزان، من قبيل الوزن، الميزان، الكيل، المكيال، المثقال، إلخ.

أربع ملاحظات:

الملاحظة الأولى، يتكلم القرآن المحمدي عن التجارة أكثر مما يتكلم عن أي حقل إنتاجي آخر. والآيات كثيرة، مثلا:

(لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ) سورة النساء الآية 29.

(وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كسادها) سورة التوبة الآية 24.

(رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ) سورة النور، الآية 37.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خلال) سورة البقرة الآية 254».

(وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) سورة البقرة الآية275.

(مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خِلاَلٌ) سورة إبراهيم الآية31.

---

(1) عبد الكريم شروس، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت بغداد، 2009، ص: 65.

(وإن رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها...) سورة الجمعة، الآية 11.

(... إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه...) سورة البقرة، الآية 282.

الملاحظة الثانية، كثيرا ما يتكلم القرآن المحمدي عن مسائل العقيدة والعلاقة مع الله برؤية تجارية. مثلا :

(من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة) سورة البقرة، الآية 245.

(... وأقرضتم الله قرضا حسنا...) سورة المائدة، الآية 13.

(يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم) سورة الصف، الأية 10.

(وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ وَاللّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) سورة البقرة الآية 207.

(أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ». سورة البقرة الآية16.

الملاحظة الثالثة، كثيراً ما يستعمل القرآن الكريم نفس الوسائل والأدوات التي يستعملها التاجر، مثل الميزان والمكيال والمثقال، سواء في حديثه عن التجارة أو حديثه عن العقيدة. مثلا:

(وَلاَ تَنقُصُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّيَ أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ) سورة هود، الآية 84.

(وَيَا قَوْمِ أَوْفُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ) سورة هود، الآية 85.

(ويل للمصطفين، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزّنوهم يُخسرون) سورة المصطفين، الآيات 1 و2 و3.

(اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) سورة الشورى الآية17 .

(وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ) سورة الحديد، الآية 25.

(وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا) سورة الأنعام، الآية 152.

(فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ) سورة الأعراف، الآية 85.

(وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَـئِكَ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُم) الأعراف، الآية 9.

(والسماء رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ) سورة الرحمن، الآيات 7 و8 و9.

والملاحظة الرّابعة، إن نظام العقوبات في النص القرآني غالباً ما جاء بنحو يرضي مزاج التاجر، داخل سياق سوسيواقتصادي

يقوم أساساً على التجارة. ولا أدلّ على ذلك من أن جرائم السرقة وقطع الطريق، وهي أخشى ما يخشاه التاجر، تندرج ضمن نظام الحدود، التي لا يجوز فيها العفو أو التساهل، وتكون عقوبتها بقطع يد السارق، وبقطع أطراف قاطع الطريق (حد الحرابة).

وفي المقابل، رغم تجريم الربا وتحريمها القطعي في النص القرآني (...أحل الله البيع وحرم الربا...) سورة البقرة، الآية 275 و(يمحق الله الربا...) سورة البقرة، الآية 276، فإن النص القرآني لم يحدد للربا أي حد من الحدود، ولا أي عقوبة من العقوبات. وكذلك الأمر بالنسبة لجرائم الغش والرّشوة والاحتكار، وهي جرائم اقتصادية قد يقترفها التاجر، وذكرها النص القرآني بالتنديد، مثل الآية (ويل للمصطفين، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزّنوهم يُخسرون) سورة المصطفين، الآيات 1 و2 و3، إلا أنها جرائم من دون عقوبات قرآنية محددة، وقد أدرجها الفقهاء ضمن العقوبات التعزيرية، وهي عقوبات اجتهادية مخففة بالمقارنة مع حد السرقة وحد الحرابة.

3– عقيدة القتال :

لا يكفّ الخطاب القرآني عن الدّعوة إلى القتال. بل يقول في إحدى آياته (**كتب عليكم القتال**) سورة البقرة، الآية 216. واستناداً إلى هذا التصريح الصريح، استنتج داعية التطرف الديني عبد السلام فرج في كتابه **الفريضة الغائبة** أن القتال فرض عين على كل إنسان مسلم، قياساً على الآية (**كتب عليكم الصيام**) سورة البقرة، الآية 183.

صدقاً، نحن أمام مفارقة فقهية تحترم قواعد القياس المنطقي لتخلص إلى أن الصيام والقتال هما على نفس الدرجة من الوجوب الشرعي.

بل نحن في ورطة تشريعية تُوازن بين الدعوة للقتال وفريضة الصيام.

ما الحل إذاً؟

تقول قواعد المنطق : عندما ننتهي إلى المفارقة، من الواجب مراجعة المنطلقات.

المشكلة أن بعضنا يظن أن آيات التحريض على القتال في الخطاب القرآني تمثّل «وجهة نظر» الله في بعض الأمور البشرية. إلاّ أن الأمر على خلاف من ذلك. حريّ بنا أن ندرك أن التحريض القرآني على القتال، أيا كانت مسوغاته ومبرراته، لا يعكس «وجهة نظر» الله تعالى، وإنما يعكس -بكل بساطة- شخصية تأويل الرّسول للوحي الإلهي. وطبيعي أن يكون التأويل خاضعاً لشخصية الرسول، وأن تكون هذه الشخصية خاضعة لمؤثرات الثقافة التقليدية والقتالية للعصر الذي عاش فيه الرّسول، عصر عنف ما قبل نشوء الدولة، وبالتالي ما قبل دولة الحق والقانون بعدّة قرون.

ذلك أن القرآن -وهذا ما نحرص على تأكيده- ليس قانوناً أبدياً نازلاً، كما هو، كاملاً، من السماء، كما يظنّ أصحاب النظرة السحرية إلى الدين، وإنما هو إشراقات قلبية صيّرها الرّسول كلاماً مجازياً تعبّدياً، ثم صيّر المسلمون ذلك الكلام مصحفاً مدوّناً، قبل

أن يصيّروا المصحف نصّاً مقدساً. وكل هذا جرى في سياق تأويلي ولغوي وثقافي وسياسي بالغ التعقيد.

على هذا النحو، بوسعنا أن ندرك المفاهيم القتالية الواردة في النص القرآني ليس باعتبارها أوامر «عسكرية» إلهية، كما ظن الفقهاء واعتقد السلفيون، وإنما هي مجرّد تدابير فرعية تخصّ بيئة الرسول وتناسب عُنف ما قبل الدولة.

ومن دون شك، فقد جرت عادة المجتمعات القديمة أن يُغيرْ بعضها على بعض. بل لا نجانب الصواب إن قلنا إن القتال في العالم القديم لم يكن مجرّد نشاط تكميلي، بل يمثل، من جهة **أولى**، نشاطاً اقتصادياً أساسياً، بالنظر إلى المحصول الذي تمثّله الغنيمة والفيء والسبي. ويمثل ، من جهة **ثانية**، نمط إنتاج ثقافي، بالنظر إلى قيم البطولة، وملاحم الثأر والانتقام، وأشعار الحماسة والرثاء، التي هي ثقافة العالم القديم.

لذلك، طبيعي أن يحتوي القرآن على آيات تحرِّض على القتال. مثل الآيات التالية :

(كتب عليكم **القتال** وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) سورة البقرة، الآية 216 .

(يا أيها النبي حرّض المؤمنين على **القتال**، إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا...) سورة الأنفال، الآية 65 .

(**وقاتلوا** في سبيل الله الذين **يقاتلونكم** ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) سورة البقرة، الآية 190 .

(**واقتلوهم** حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من **القتل** ولا **تقاتلوهم** عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن **قاتلوكم فاقتلوهم** كذلك جزاء الكافرين) سورة البقرة، الآية 191 .

(و**قاتلوهم** حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين) سورة البقرة، الآية 193 .

(و**قاتلوا** في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم) سورة البقرة، الآية 244.

لكن ما هو غير منطقي هو أن نجعل هذه الآيات أوامر «عسكرية» إلهية لا تقبل العصيان، وترقى بالتالي إلى مستوى العقيدة. وهذا خطأ مدمر للأمن والاستقرار.

مثل تلك الآيات، رغم أنها مشفوعة أحياناً باجتناب الاعتداء والعدوان، إلا أن هذا لا يكفي لإزالة أثرها على «عسكرة» الوعي الإسلامي، لا سيما في شقه الفقهي والسلفي. وهكذا، لا بد من خيار أكثر معقولية ومصداقية، لا بد من موقف اجتهادي حازم وحاسم.

ما عساني أقول؟

علينا أن ندرك أن الوحي القرآني قد انتقل إلينا، ليس فقط بواسطة لغة الرّسول، وإنما جاء الخطاب القرآني في الأول والأخير ثمرة لتلك «الوساطة» نفسها؛ إذ ليس ثمة لغة محايدة.

وعليه، لنا أن نستنتج أن آيات الدعوة إلى القتال في القرآن لا تمثل أي قانون مقدس أو تشريع إلهي، بل هي مجرّد توصيات فرعية تناسب ثقافة عصر الرّسالة، عصر لا وجود فيه لدولة المؤسسات، ومفاهيم الحق والقانون والمؤسسات لم تكن معروفة آنذاك. وليس في حكم الوارد أن يخاطب الدين الناس بما لا يعرفون، ولا ضمن المتاح أن يكون الرّسول على معرفة بها.

اليوم يتخذ الصراع السياسي من هذه الآيات مطيّة للتحريض على أقصى وأبشع أنواع العنف، ويتم تقديمها على ما عداها. ولهذا السبب، عندما يفقد القرآن الكريم وظيفته الأصلية، وهي تأكيد وحدانية الله والتعبُّد والصلاة، ويتمّ توظيفه في حقل الحراك السياسي والصراع من أجل السلطة، يصبح عائقاً ثقافياً أمام بناء دولة المؤسسات، مثلما يحدث اليوم في أفغانسان والصومال وغزة والعراق وسوريا وليبيا وغيرها.

ليس القرآن دستوراً

كلّما علا شعار «القرآن دستورنا» إلاّ وكان مدخلاً إلى صراعات وفتن. وها نحن اليوم نرى نتائجها على نحو مؤلم وبشع.

كلما حُمل القرآن بالأكف، أو رُفع على السيوف، أدّى إلى تناحر يُنتج المآسي التي تؤدي إلى مزيد من التناحر الذي يترك آثاره على مدى تاريخنا.

كلما دُعي إلى تحكيم القرآن في الاختلاف بين الفرقاء كان ذلك مبعثاً لخلاف لا أوّل له ولا آخر.

لماذا؟

لأنّ آيات القرآن الكريم حمّالة أوجه، بعضها يُعارض بعضها الآخر، وبعضها ينسخ بعضها الآخر، وبعضها يُعطِّل بعضها الآخر؛ وقد أنزلت على سبعة أحرف، معظمها آيات متشابهات، مبهمة المعنى ملتبسة الدلالة، كما أنزلت منجّمة متناثرة، وكتبت على رقاعٍ متفرقة وبلغة كانت لا تزال بلا قواعد. وحتى باعتماد الحرف

الواحد الباقي، انفجرت عشر قراءات على الأقل، وتطايرت عشرات التفاسير. وبين ثنايا تفسير كل آية من الآيات لازمةٌ أجمع عليها كافة المفسرين وتكرس أزمة اليقين إذ تقول: «اختلف علماء الأمة في قراءة هذا اللفظ (أو ذاك)، أو تحديد معنى هذه الآية (أو تلك)».

فهل هذا دستور؟!

تذكيراً نقول: القرآن الكريم كلام تعبُّديٌ خالص، لكنه في المستوى المعرفي يصبح صعب المراس، غارقاً في الالتباس، وقابلاً بالمقابل لكل توصيف أو توظيف في أي اتجاه نبتغي أو لا نبتغي. إن ابتغينا الرّحمة والتسامح وجدنا آيات تدعو لذلك، وإن قصدنا العنف والقتال ألفينا آيات تأمر بذلك. وفي زحمة آيات العنف وآيات الرّحمة والغفران، تمنحنا الكثير من العبارات إمكانية تقويلها ما لا تقوله إملاء أو إيماء.

لكن المؤكد أن التوظيف الإيديولوجي للنص القرآني يجعل القرآن الكريم يبدو وكأنه طيِّع في أيدي الأصوليين الأكثر أصولية، والسلفيين الأكثر سلفية، وذلك ما دام سلّم قيمه «السياسية» لا يتخطى سقف البيئة القروية التي نزل فيها، بيئة الطاعة والبيعة والحاكمية والقوامة والولاء والبراء والغلبة والاتِّباع، إلخ.

رغم ما قيل ويقال، فالمؤكد أن شعار «القرآن دستورنا» ما هو بشعار قرآني ولا هو بشعار دستوري:

إذ الملاحظ، من جهة أولى، أن الدّستور ليس مفهوما قرآنياً، طالما لم يرد في أي آية من آيات الذِكر الحكيم، كما لم يرد في أي

تفسير من التفاسير القديمة أو المحدثة، بل دخل إلى العربية لاحقاً من باب المفاهيم المستوردة.

والمؤكّد، من جهة ثانية، أن القرآن ليس مفهوماً دستورياً، طالما أن من بين الخصائص الأساسية لبنود الدستور أن تكون، أولاً، مصاغة بلغة تخلو من المجاز والاستعارة ولا تحتمل سوى هامش ضيق من الخلاف في التأويل، وليس هذا حال القرآن الذي يكاد يكون نصّا مجازيا من ألفه إلى يائه؛ وأن تكون، ثانياً، قابلة للتعديل تبعاً للمعطيات ولما تقتضيه الأحوال، وبالتأكيد ليست آيات القرآن على ذلك الوجه.

رغم ذلك، لا تخلو الأجواء من تشويش مقصود، إذ يرتفع الشعار مدوياً : «القرآن دستورنا» بدون أن يعرف أهل العقل والحكمة منّا كيف يعترضون، وبأي وجه يردّون، ما دام النصّ القرآني يتبدّى وكأنه جامع للأحكام والشرائع، وشامل لقواعد السلوك والمعاملات، ومستوفٍ لكل القوانين والشرائع والقواعد التي أرادها الله للمسلمين أجمعين، بل للبشرية جمعاء، والتي أحكامها تصلح لكل زمان ومكان.

لكن المعادلة تقول :

كلمات النص -أيّ نص كيفما كان- محدودة، وأشياء الواقع العيني غير محدودة؛ كلمات النص -أي نص كيفما كان- ثابتة في مواضعها، وأشياء الواقع العيني تتبدل على الدوام. وكما صرّح الأصوليون الاجتهاديون، النصوص تنتهي وحوادث العباد لا تنتهي. النتيجة، إذاً، من المحال أن يكون النص -أي نص

كيفما كان- مرجعاً مطلقاً وصالحاً لتفسير أو تدبير كل الحالات والأحوال.

إزاء هذا الإشكال، كيف تصرّف الفقهاء؟

لم يظهر الفقه أوّل الأمر إلاّ أملاً في تقليص الفارق المتعاظم بين النص والواقع، أي توسيع مجال سلطة النص لتشمل أقصى ما يمكن من المستجدات والمستحدثات. وذلك بواسطة آلية القياس.

طيب، أين المشكل؟

كلما اتسع الفارق الزّمني بين النص الديني والواقع العيني، اتسعت مساحة الفراغ التشريعي، ومن ثم استعصى القياس. بل قد لا ينتج القياس إزاء اتساع الفارق الزمني بين النص والواقع غير السّخرية المرّة أحياناً. من قبيل حكاية «عشر رضعات للكبير» في مجال العلاقات بين الموظفين والمهنيين، أو «زوّجتك نفسي» في مجال الحياة الجامعية، أو تلقي معونات من السفارات الأمريكية على أنها باب من أبواب الجزية، إلخ!

تلك أزمة الاجتهاد الديني اليوم والذي كثيراً ما يُدعى إليه ولا يُستجاب.

غير أن الوعي بأزمة صلاحيات النص بدأ منذ الوهلة الأولى، مع ظهور ما يُعرف بـ «أسباب النزول». ذلك أن الجهد المبذول في تحديد أسباب النزول يفضح وعياً -مسكوتاً عنه- بمحدودية ما يُعرف بالأحكام الشرعية.

لماذا؟

عندما يُقدَّم أي نص قانوني باعتباره تشريعاً كونياً وأبدياً وصالحاً لكل زمان ومكان، فمن العبث أن نبحث عن أسباب نزوله لغاية تفعيله. بل الرّاجح أن طابع الكونية والإطلاق يستدعيان تجريد النص القانوني إلى أبعد مدى ممكن من سياقه النّزولي.

لكننا نضطر للعود إلى أسباب النزول عندما ندرك محدودية الحكم، فنحاول تجاوز تلك المحدودية عبر آليات القياس كما يفعل الفقهاء، أو عبر تعطيل الحكم «الشرعي» كما درجت عليه «العادة السرية» لجلّ المسلمين وإن كانوا قليلا ما يبوحون.

إننا نعلم أيضاً إن الإصرار على ترسيم القرآن كدستور إلهي هو محصلة مسار طويل من الانتقال من إسلام الفطرة والقلب إلى إسلام الحِبر والورق. إنه مسار بدأ عقب وفاة الرّسول، حين تحول الوحي الرّباني إلى قرآن محمدي، وإلى مُصحف عثماني، وإلى نص رسمي وسلطة مطلقة ومقيِّدة للعقل والجسد والوجدان.

في السياق ذاته، انتقل مركز ثقل الثقافة الإسلامية من التوحيد الربوبي، حسب إسلام الفطرة وتبعاً لمباحث علم الكلام، إلى النص الديني، حسب إسلام الورق وتبعاً لمباحث الفقه التي ضيّعت القلب وأغرقت العقل في ركام من الشرائع والسنن والأحكام.

ومن دلائل العجز العلمي أن ينظر المسلم إلى القرآن كما لو أنه مغارة علي بابا، في داخله كل شيء؛ أو كأنه عصا موسى أو خاتم سليمان، بضربة سحرية يُقدم الحلول الناجعة لكافة المشاكل

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل يعتبره البعض ترياقاً شافياً أو رُقية واقية من الأمراض الجسمية والنفسية وحتى العقلية !

وهذا منتهى اللامعقول.

ولعل الصعود الانتخابي للإسلاميين في أول انتخابات حرّة في مصر وتونس -ليس على أساس أي برنامج تنموي- إنما يعكس هذا الرهان السحري على الخلاص الديني.

تحديداً، انتقل القرآن الكريم من آيات للتعبّد الرّوحي الخالص، وللصلاة الرّوحية المتحررة من مغريات السلطة وجشع المال، ومن اتصال بين العابد والمعبود يطمئن النفس ويدخل اليها الأمان الذي تحتاجه، إلى نص مقدس ووصايا إلهية قاهرة للعقل والوجدان.

هذا مجرّد ضرب من ضروب الشرك، ولا شك في ذلك.

عبادة النص!

وقفة قصيرة قبل أن نستأنف الكلام، لكي نقول :

نعم، ينبغي العمل على تحرير العقل الإسلامي من مرجعية النص الديني. لكن، ومرّة أخرى يبرز السؤال، ألا يكون الخروج من النص الديني، لا سيما النص القرآني، خروجاً من الإسلام أو من الإيمان، أو بالأحرى خروجاً عن الإسلام أو عن الإيمان؟

لا..

ليس الخروج عن مرجعية النص الديني عموما أو القرآني على وجه التحديد خروجاً من الإسلام أو من الإيمان، ولا خروجاً عن الإسلام أو عن الإيمان.

مرّة أخرى..

موقف القرآن الكريم واضح صريح، إذ يقول : **(ومن الناس من يعبد الله على حرف)**، بمعنى على وجه مضبوط، بمعنى وفق أسلوب محدّد، بمعنى تبعاً لطريقة معينة، إلخ. وليس هذا هو الوجه المطلوب بأي حال. لماذا؟ لأنّ التعبّد تعبير إبداعي عفوي تلقائي

يستدعي في مجمل الأحوال قدرة المؤمن على الخروج من النص والتخلص من أي طريق أو خارطة طريق قد تكون مرسومة سلفاً وبنحو حرفي.

الإيمان إبحار بلا بوصلة، لقاء بلا موعد، رحلة بلا طريق، كشف بلا هدف، انكشاف ذاتي، حدس شخصي، لا مكان فيه لأي قيادة أو انقياد، ولا لأي سلطة أو تسلّط، ولا مكان فيه لتجارة رابحة أو خاسرة، وليس فيه خوف بل طمأنينة في أحلك الأوقات.

والقرآن الكريم نفسه لم ينزل من السماء دفعة واحدة مثل وصايا موسى، لم تكتبه «يد الله» على الصخر أو الألواح، وإنما تكوّن بالتدرّج في سياق السجال مع تساؤلات رجال ونساء مقيّدين بظرفي الزمان والمكان. وبكل تأكيد، لو كانت الأسئلة مختلفة من حيث الصياغة أو السياق لاختلفت الأجوبة أيضاً، ولجاء الخطاب القرآني في الأخير بأسلوب مختلف وبصياغة أخرى ومضامين مغايرة. ومثلا، لو أمكن لرسول الإسلام عليه السلام أن يصغي لأسئلتنا اليوم حول الديمقراطية والتنمية والتعددية والانتخابات والبيئة، ثم حول أهوال داعش والنصرة وبوكو حرام والقاعدة ومشاكل التطرف الديني والإرهـاب العالمي، لجاء الخطاب القرآني بنحو مختلف من حيث اللفظ والمعنى والأحكام أيضاً.

إننا لن ننتقص من الذات الإلهية إذا قلنا إن القرآن الكريم –بحكم طبيعته النصية– يظل خطاباً نسبياً أمام إطلاقية الذات الإلهية ومحدوداً أمام لامحدودية العوالم الممكنة. وهذا ما ينسجم مع منطوق الآية الكريمة (قل لو كان البحر مداداً لكلمات

ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً).
وليس هذا بسبب حجم الأفكار اللامتناهية في العقل الإلهي، وإلا لكان الخطاب القرآني مجرّد خواطر إلهية، وهذا ما لا تؤكده أسباب النزول، وإنما يرتبط الأمر بلامحدودية الوقائع والنوازل والظروف الإنسانية. فلو كان يلزم أن يصدر الوحي الرباني حكماً في كل نازلة من النوازل باختلاف الأزمنة والأمكنة وبتفاوت الظروف والسياقات، لما كفته كل بحار الأرض أن تكون مداداً.
وهو ما يعني استحالة وجود نص مرجعي يؤطر سلوك الإنسان بنحو مطلق، حتى ولو كان القرآن الكريم نفسه، والذي نقول مرّة أخرى أنه لا يمكن أن يكون دستوراً بأي حال، وأما وظيفته فهي أن نتعبّد به وليس أن نعبده.

ليس القرآن عِلماً

كثيراً ما يتحدّث القرآن الكريم عن الشمس والقمر والكواكب والنجوم، لكنه خلاف ما يُروِّج أنصار خرافة الإعجاز العلمي، لا يقدم -وليست وظيفته أن يقدم- أيّ نظرية علمية في الفيزياء أو الفلك.

عدا التّلميح الى كرويّة الأرض، وهي فرضيّة شائعة عند بعض مُتَعلمي العصور القديمة، لا أثر لأي ثورة على التصور القَداميّ لنظام المجموعة الشمسية، حيث كانت الشمس الجارية والسّابحة تتحرك حول الأرض الرّاسية والمستقرة.

بل في أدق وأصدق الملاحظات، يمكن القول : ينتمي تصوّر الخطاب القرآني لنظام الكون إلى تصورات إنسان العصر الوسيط، وإلى مفاهيم ما قبل الثورة الكوبرنيكية. وهذا طبيعي بالنّظر إلى أنّ دور القرآن ليس الكشف عن الحقائق العلمية، وإنّما دوره الأساس هو التبشير بتوحيد الرّبوبية (لا إله إلا الله) ضمن تصورات ثقافية تنتمي في مجملها إلى النظرة العلمية القديمة.

وبالأحرى، حين نعود إلى القرآن المحمّدي، نستنتج ثلاث خلاصات :

أولا، الأرض ليست كوكبا في السماء.

بحيث لا توجد أيّ آية تعتبر الأرض كوكباً كسائر الكواكب. بل يغلب على التصور القرآني أنّ الأرض ليست ضمناًأ الكواكب الموجودة في السماء. إذ يقول :

(إنّا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد لا يسمعون الى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب) سورة الصافات، الآيات من 5 إلى 10.

ثانياً، الشمس تجري، والأرض مستقرّة.

لا توجد آية تؤكد أن الأرض تتحرك، بل الرّاجح أن الأرض ثابتة إلى أن يشاء الله. وخلاف ذلك، كثيرة هي الآيات التي تؤكد حركة الشمس. نذكر من بينها ما يلي :

(وسخّر لكم الشمس و القمرَ دائبين) سورة ابراهيم، الآية 33. دائبين : أي يسيران لا يفتران.

(و الشمس تجري لمستقرٍ لها) سورة يس، الآية 38.

(لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليلُ سابق النهار وكلٌّ في فلكٍ يسبحون) سورة يس، الآية 40.

(وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمرَ كلٌّ في فَلَكٍ يسبحون) سورة الأنبياء، الآية 33.

(يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كلٌّ يجري لأجلٍ مسمى) سورة فاطر، الآية 33.

(وسخر الشمس والقمر كلٌّ يجري لأجلٍ مسمّى) سورة الرعد، الآية 2.

إذاً حركة الشمس مظهر واضح وصريح في النص القرآني.

في المقابل، ذُكرت الأرض في القرآن الكريم أكثر من أربع مئة مرّة، ولم تُقرن في أي مرّة من المرّات بالحركة والدّوران والجريان. بل، خلاف ذلك، عادة ما يأتي ذكر الأرض مقروناً بأفعال الثبات والاستقرار، كما تبيِّن الآيات التالية :

(جعل لكم الأرض قراراً والسماء بناء) سورة غافر، الآية 64.

(أمن جعل الارض قراراً وجعل خلالها انهارا وجل لها رواسي) سورة النمل، الآية 61.

(والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي...) سورة الحجر، الآية 19.

(والأرض وضعها للآنام) سورة الرّحمان، الآية 10.

ثالثا، الكون امتداد عمودي.

لنبدأ بسؤال بسيط ويبدو ساذجاً : داخل تصورات العالم القديم أين كان يبدأ العالم وأين ينتهي؟

في المستوى الأفقي، لا أحد كان يعلم أين يبدأ العالم وأين ينتهي، لكن الغالب على ظن الإنسان القديم أن العالم تحدّه

البحار أو الصحاري أو الظلمات أو الخواء أو الأرواح، إلخ. لكن، في المستوى العمودي، كان العالم يمتدّ بكل وضوح من الأرض أو من حفرة الجحيم تحت سطح الأرض، إلى غاية السماء الثالثة أو السابعة أو العاشرة أو الثانية عشر، باختلاف تمثلات الطوائف والأديان.

على نفس المنوال، يتصور الخطاب القرآني الكون باعتباره امتداداً صاعداً من قشرة الأرض إلى السماء السابعة.

فالغالب على الكون القرآني أنّه امتداد عمودي وتدرّجي من العوالم الفوقية، الإلهية، النورانية، الرّوحانية، إلى العوالم التحتية، البشرية، المادية. وليس يخفى أن هذا التصور الكوسمولوجي للكون باعتباره طبقات عمودية متفاوتة في الطبيعة والجوهر، وإضفاء الطابع الأخلاقي على هذا التفاوت، يتناغم إلى حد ما مع فيزياء أرسطو التي سادت العالم القديم واستمر تأثيرها إلى حدود فيزياء نيوتن.

وفي كل الأحـوال، طبيعي أن يعكس القرآن المحمدي تصورات البشر الذين كان يخاطبهم بنحو مباشر، بشر ما قبل العلم الحديث.

مثل ما جاء في الآيتين التاليتين :

(الذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت...) سورة الملك، الآية 3.

(ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقاً) سورة نوح الآية 15.

محصلة القول، يقوم التصور القرآني لنظام المجموعة الشمسية على أربع مسلَّمات، وهي على النحو التالي :

1 – ان السماوات شيء والأرض شيء آخر.

2 – السماوات طبقات من الكون عمودية، من الأعلى إلى الأدنى أو العكس.

3 – الأرض مستقرة مباشرة تحت السماء الدنيا.

4 – الكواكب موجودة في السماء الدنيا زينة لها ولحفظ السماء من كل شيطان مارد.

هكذا، يصعب أن نلوي الكلمات ونستخرج منها إعجازاً كوبرنيكياً مزعوماً. بل، سيكون هذا ضرباً من العبث بالقرآن الكريم وبوظيفته الأساسية.

ومع ذلك، نريد أن نقول بكل وضوح وشفافية، إننا حين ننظر إلى النص القرآني بمنظار النظريات العلمية الحديثة، فإننا نظلم القرآن ونظلم العلم ونحكم على أنفسنا بالفصام بين ما نقوله أو نسمعه في حصص الفيزياء، وبين ما نقوله أو نسمعه في خطب الجمعة.

ولغاية تجاوز هذا الوعي الفصامي بين أن تكون السماء فوقنا (وفق منطوق الخطاب الديني) وأن نكون نحن الآن في السماء ندور حول الشمس (حسب تصورات الخطاب العلمي)، لا يكفي أن ندعو إلى الفصل بين قبعة العلم وعمامة الدين، لا بد من مبرر اجتهادي لهذا الفصل حتى تبقى العلاقة بين خطاب

العقل وخطاب الوجدان علاقة متوازنة. وهذا ما أومن بإمكانية تحققه وأناضل من أجل المساهمة في إنجازه.

لا بدّ أن يدرك الناس والمثقفون والفقهاء والمتعلمون والمسؤولون عن السياسات التعليمية والإعلامية والثقافية أن فصل الدين عن العلم لا يعني إقصاء الدين، بأي حال من الأحوال. تماماً مثلما نستطيع أن نفصل المجاز الشعري عن مجال الخطاب العلمي من دون أن يزعم أي أحد أننا بذلك نقصي الشعر أو ننتقص من عظمته.

على هذا الأساس، إذا صحّ أن الحديث عن طبقات السماء وعن الامتداد الأفقي في المجموعة الشمسية يندرج ضمن المجاز الابتهالي، فالنتيجة أن نعتبر أن القرآن الكريم لا يقدم أي نظرية علمية، ولا يمكن أن يكون مرجعاً لأي معرفة علمية.

عدا ذلك، حين نعلم علم الحس السليم بأن الخطاب القرآني محض تأوّل قام به الرّسول الكريم أثناء تمثّل الإشارات الربانية، بوسعنا أن نفهم، دون عناء يُذكر، كيف أنّ الخطاب القرآني يعكس منذ البدء المستوى العلمي للعصر الذي عاش فيه الرّسول، وهو عصر سبق العلم، وسبق الفيزياء، وسبق الثورة الكوبرنيكية بمئات السنين.

إنه عصر القدامة العلمية.

ليس القرآن نحواً

كثيرون الذين يظنّون أنّ المصحف هو المرجع الأمثل والنّموذج الأكمل للنص العربي الفصيح والمطابق لقواعد اللغة العربية كتابة ونحواً، طالما الكلام «كلام الله» في الأول وفي الأخير. فلا يمكن أن يكون الله تعالى قد «تكلّم» كلاماً فيه أخطاء أو هفوات أو ما شابه. كما لا يمكن أن يكون الله تعالى هو مؤلف وكاتب وناسخ وناشر القرآن الكريم ! فهذا منتهى العبث.

غير أنّ قدماء النّحاة أنفسهم هم أوّل من اصطدم بوجود هنات نحوية في المصحف العثماني، تعذّر تقعيدها وامتنع تقويمها.

وإذ يتحرّج الكثيرون من هذه الظاهرة التي تبدو لـ «عَبَدة المصحف» كأنها تشكيك في الوحي الإلهي نفسه، فإننا نرى الأمر دليلاً على نقص اللغة الطبيعية نفسها ولا علاقة لها بمسألة الوحي. لا سيما أنّ اللغة العربية وقتها كانت لا تزال في طور الانتقال من العصر الشفوي إلى العصر الكتابي :

فقد كُتب المصحف بلغة عربية كانت لا تزال بلا قواعد، ولم تكن التقاليد الكتابية قد ترسَّخت. لذلك ليس غريباً أن توجد هنات كتابية، باعتراف علماء القرآن الأقدمين أنفسهم.

الأمثلة معروفة، لكنها قليلا ما تُثار لأجل النقاش الهادئ. نذكر بعضها على سبيل الاستدلال كما يلي :

1- رفع المعطوف على المنصوب:

جاء في سورة المائدة، الآية 69 : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَ**الصَّابِئُونَ** وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ).

والسؤال، لماذا لم ينصب المعطوف على اسم إنّ بحيث يقال: والصابئين، تماماً مثلما عطفه في آية مماثلة من سورة أخرى في قوله (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم...) سورة البقرة، الآية 62؟

2- نصب الفاعل :

جاء في سورة البقرة، الآية 124 : (وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي **الظَّالِمِينَ**).

والسؤال : لماذا لم يرفع الفاعل فيقال: الظالمون؟

3- تذكير خبر الاسم المؤنث:

جاء في سورة الأعراف، الآية 56 : (وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ

بَعْدَ إِصْلاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ **قَرِيبٌ** مِنَ الْمُحْسِنِينَ).

والسؤال، لماذا لم يتبع خبر إنّ اسمها في التأنيث فيقال: قريبة؟

4- تأنيث العدد وجمع المعدود :

جاء في سورة الأعراف، الآية 160 : (وَقَطَّعْنَاهُمُ **اثْنَتَيْ** عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ...).

والسؤال، لماذا لم يذكر العدد ويأتي بمفرد المعدود بحيث يقال : اثني عشر سبطاً؟

5- جمع الضمير العائد على المثنى :

جاء في سورة الحج، الآية 19 : (هَذَانِ خَصْمَانِ **اخْتَصَمُوا** فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ).

والسؤال، لماذا لم يثنّى الضمير العائد على المثنّى بحيث يقال : خصمان اختصما في ربهما؟

6- جاء باسم الموصول العائد على الجمع مفرداً :

جاء في سورة التوبة، الآية 69: (كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالا وَأَوْلادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلاقِهِمْ وَخُضْتُمْ **كَالَّذِي** خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

والسؤال، لماذا لم يجمع اسم الموصول العائد على ضمير الجمع بحيث يقال : خضتم كالذين خاضوا؟

7- جزم الفعل المعطوف على المنصوب :

جاء في سورة المنافقون، الآية 10 : (وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلاَ أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ**أَكُنْ** مِنَ الصَّالِحِينَ).

والسؤال، لماذا لم ينصب الفعل المعطوف على المنصوب بحيث يقال : فأصّدّق وأكون من الصالحين؟

8- جعل الضمير العائد على المفرد جمعاً.

جاء في سورة البقرة، الآية 17 : (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ **بِنُورِهِمْ** وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لا يُبْصِرُونَ).

والسؤال، لماذا لم يأت الضمير العائد على المفرد مفرداً بحيث يقال يقال : ذهب الله بنوره؟

9- نصب المعطوف على المرفوع :

جاء في سورة النساء، الآية 162 : (لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ مِنْهُمْ وَالمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ**المُقِيمِينَ** الصَّلاَةَ وَالمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالمُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً).

والسؤال، لماذا لم يرفع المعطوف على المرفوع بحيث يقال: والمقيمون الصلاة؟

10- نصب المضاف إليه :

جاء في سورة هود، الآية 10 : (وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ **ضَرَّاءَ** مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ) .

والسؤال، لماذا لم يجرَّ المضاف إليه بحيث يقال : بعد ضراءٍ؟

11- أتى بجمع كثرة حيث أريد القلة :

جاء في سورة البقرة، الآية 80 : (وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلا أَيَّامًا **مَعْدُودَةً** قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ).

والسؤال، لماذا لم يتم جمعها جمع قلة بحيث يقال : أياماً معدودات؟

12- جمع اسم علم حيث يجب إفراده:

جاء في سورة الصافات، الآية 123-132 : (وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ... سَلامٌ عَلَى **إِلْيَاسِينَ**... إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِين).

والسؤال، لماذا جاء إلياسين بالجمع عن إلياس المفرد، رغم أنه اسم العلَم؟

13- نصب المعطوف على المرفوع :

جاء في سورة البقرة، الآية 177 : (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا **وَالصَّابِرِينَ** فِي

الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ).

والسؤال، لماذا لم يرفع المعطوف على المرفوع فيقال : والصابرون؟

-14 وضع الفعل المضارع بدل الماضي :

جاء في سورة آل عمران، الآية 59 : (إنَّ مثَل عيسى عند الله كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ **فَيَكُونُ**).

والسؤال، لماذا لم يتم اعتبار المقام الذي يقتضي صيغة الماضي لا المضارع، بحيث يقال : قال له كن فكان؛ أو يتم تعديل الصيغة لتدل على المضارع فيقال : يقول له كن فيكون؟

-15 لم يأت بجواب لمّا.

جاء في سورة يوسف، الآية 15 : (فَلَمّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ) .

والسؤال، أين جواب لمّا؟ علماً أنه لو حذف الواو التي قبل أوحينا لاستقام المعنى وانتهى المشكل.

-16 نوَّن الممنوع من الصرف :

جاء في سورة الإنسان، الآية 15: (وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ **قَوَارِيرَا**).

والسؤال، لماذا جاءت قوارير منونة مع أنها لا تُنّوَن لامتناعها عن الصرف؟

وجاء في سورة الإنسان، الآية 4: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ **سَلاَسِلاً** وَأَغْلاَلاً وَسَعِيراً).

والسؤال، لماذا نونت سلاسل، مع أنها لا تُنوَّن لامتناعها من الصرف؟

17- تذكير خبر الاسم المؤنث :

جاء في سورة الشورى، الآية 17 : (اللهُ الذِي أَنْزَلَ الكِتَابَ بِالحَقِّ وَالمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ **قَرِيبٌ**).

والسؤال، لماذا لم يتبع خبر لعل اسمها في التأنيث بحيث يقال: قريبة؟

18- أتَى باسم جمع بدل المثنى:

جاء في سورة التحريم، الآية 4: (إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ **قُلُوبُكُمَا** وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ).

الخطاب موجّه لحفصة وعائشة، وهو في كل الأحوال موجه لاثنين أو لاثنتين. والسؤال، لماذا جاءت كلمة قلوبكما في صيغة الجمع بدل المثنّى، رغم أن المقصود شخصان ليس لهما أكثر من قلبين إثنين؟

جاء في سورة الحجرات الآية : (وإن طائفتان من المؤمنين **اقتتلوا** فاصلحوا بينهما). والسؤال، لماذا قيل اقتتلوا ولم يقل اقتتلتا؛ طالما يتعلق الأمر بطائفتين اثنتين؟

19- وقوع المفعول موقع الفاعل :

إذ جاء في سورة الإسراء، آية 45 : (حجاباً **مستوراً**).

والسؤال، لماذا جاءت كلمة مستورا بصيغة المفعول ولم تأتي بصيغة الفاعل فيقال: حجابا ساتراً؟

جاء في سورة الكهف، الآية 5: (مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ **كَلِمَةً** تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا).

والسؤال، لماذا جاءت كلمة (كلمة) منصوبة بالفتحة، في الوقت الذي يفترض أن تكون فيه مرفوعة على أنها فاعل؟

وإذ تثار هذه الهِنات أحياناً من باب الطّعن في صدقية أو مصداقية القرآن، فلن يكون هذا هو مقصدنا بأي حال من الأحوال، إنما غايتنا الأسمى رفع الحرج الإيماني النّاجم عن الخلط بين تأليه الوحي (وهذا يجوز) وتأليه النص (وهذا لا يجوز). ذلك أن ألوهية الوحي لا تعني بالضرورة ولا يجب أن تعني بأي حال ألوهية النص القرآني؛ عندما نعتبر أن القرآن ثمرة تأويل رسولي وإبداع بشري داخل سياق ثقافي ولغوي محدّد.

مجمل تلك الهنات تنتمي إلى غلبة الأسلوب التداولي الشفهي على الألسن في عصر الرسول وما تلاه. وهي مبرّرة باعتبار أن القرآن الكريم كُتب قبل تقعيد اللغة العربية، وقبل انتقالها الكامل من العصر الشفهي إلى العصر الكتابي. بل لنقل إنها هنات لا تتعلق بالقرآن وإنما تتعلق بالمصحف على وجه التحديد، ما يؤكد وجود مسافة فارقة بين كل من الوحي والقرآن والمصحف، ومن ثم جاء المصحف تأليفاً بشرياً وحاملاً بالتالي لهنات اللغة الطبيعية للبشر.

لكن المشكلة أننا صرنا نقدِّس النص المصحفي مثلما نقدس الذّات الإلهية، ونعتبره نصّاً مطلقاً وأبدياً وسرمدياً يجاور الذات الإلهية منذ الأزل. وبذلك فإننا نقع في الحرج.

المشكلة أن تقديس النص واعتباره هو نفسه «كلام الله» بالتمام والكمال، قاد في النهاية إلى الإبقاء على «الهنات» النحوية كما هي طالما الله «لا يخطئ»، وكلامه لا يقبل أي تعديل. أما مجمل التفاسير فهي لم تزد تلك الهنات المصحفية إلا التباساً.

مثلا، بالنسبة للآية (لا ينال عهدي الظالمين) سورة البقرة، الآية 124، فضّل ابن كثير في تفسيره عدم التطرق لإعراب الآية، بينما ارتأى الطبري أن يجعل (عهدي) فاعلا و(الظالمين) مفعولا به!

قد يبدو اقتراح الطبري مُرضياً للكثيرين، لكنه ليس مقنعاً؛ طالما أنه يخالف المعهود التداولي. فالمعروف والمتداوَل والبديهي أيضاً أن الإنسان هو الذي ينال العهد وليس العهد هو الذي ينال الإنسان.

ولأجل استذكار بعض الافتراضات المعقولة، يمكننا القول، لو أننا لم نكن نقدِّس المصحف العثماني لكان بوسعنا أن نفترض بيُسر وسهولة أن التعبير الصائب هو التعبير الذي اعترف الطبري والزمخشري في تفسيريهما للآية بوجوده في بعض المصاحف الأخرى : لا ينال عهدي الظالمون.

بعيداً عن منطق القداسة، هناك تصورات أكثر معقولية لا تعارض الرّؤية الإيمانية، شريطة أن ننزع طابع العصمة والقداسة عن المصحف المكتوب، والذي هو منتوج اجتهادي كما سبق الذكر.

أما بعد..

فلا يجوز بأي حال أن ننسى أن كتّاب الوحي كانوا يكتبون الوحي قبل عشرات السنين من ظهور قواعد اللغة العربية. وإن كان تقعيد اللغة العربية قد اعتمد اعتماداً كبيراً على لغة القرآن، إلا أن القرآن ومثلما استعمل مفاهيم «سياسية» تنتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة، كما سبق أن أوضحنا، فإنه استعمل أيضا أساليب «نحوية» تنتمي إلى مرحلة ما قبل قواعد اللغة. وهذا ما يفسر أوجه الاختلال والأخطاء في النص المدوّن.

فضلا عما قيل، كثيراً ما استعمل الخطاب القرآني الرّصيد اللغوي الشفهي المنتشر، والمتنافر في بعض الأحيان، لمختلف قبائل عدنان وقحطان. وليس يخفى أن ما قد يبدو نحواً عند البعض قد يكون لحناً عند البعض الآخر، وما صار خطأً من منظور المرحلة الكتابية، لم يكن خطأً من منظور المرحلة الشفوية. ومرّة أخرى، يبدو كل هذا معقولاً ومقبولاً فيما لو حرّرنا النص الديني من التفسير السحري.

وربّما كان عثمان بن عفان أدقّ تعبيراً عن الموقف، فيما رواه أبو بكر بن أبي داود السجستاني عندما قال : «لما فُرِغ من المصحف أتي به عثمان فنظر فيه فقال: أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن ستقوّمه العرب بألسنتها»[1].

بل، ثمة من سمّى الأشياء بمسمياتها وتحدَّث عن أخطاء في المصحف المكتوب. فقد ورد «عن هشام بن عروة عن أبيه قال :

---

(1) أبو بكر بن أب داود السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية 2002، ج:2، ص : 228.

سألت عائشة عن لحن القرآن : (إن هذان لساحران)، وعن قوله : (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة)، وعن قوله : (والذين هادوا والصابئون)، فقالت : يا ابن أختي هذا عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب»[1].

علما بأن الهفوات النحوية أو «حروف من اللحن»، كما رآها البعض، في مصحف عثمان، والتي أرهق إعرابها المفسرين، غير موجودة في بعض المصاحف الأخرى. مثلا يؤكد كل من الطبري والزمخشري في تفسيرهما للآية (لا ينال عهدي الظالمين) سورة البقرة، الآية 124، أن في بعض المصاحف الأخرى، التي أحرقها عثمان، كانت العبارة الواردة هي : لا ينال عهدي الظالمون.

وأخيراً، إن «سعيد بن جبير قال: في القرآن أربعة أحرف لحن: (الصابئون)، (المقيمين)، (فأصدق وأكن من الصالحين)، و(إن هذان لساحران)»[2].

---

(1) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ج:2، ص : 235. والمقصود بالكتاب هنا الكتابة.

(2) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ج:2، ص : 232.

ليس القرآن قانوناً جنائياً

من نافل القول أنّ تحرير العقاب من قبضة الغرائز والانفعالات وإدراجه ضمن مجال القوانين والمؤسّسات، يُعدّ إنجازاً من منجزات الحداثة السياسية.

في العالم القديم، كان العقاب امتداداً لغرائز الانتقام البدائية، حيث منطق القصاص والعين بالعين، ومشاهد الجلد والرّجم والقطع والحرق، أمام أعين الملأ والمارّة والفضوليين، وأحياناً بمشاركة الجمهور في تطبيق العقاب.

ذلك هو التصور العقابي الذي يحمله النص القرآني، وهذا ما نراه اليوم من أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أنهم يطبّقون شرع الله، حيث يقومون بعمليت الذبح والجلد أمام الناس، بل يجبرون الناس على حضور ومشاهدة هذه الأعمال تحت طائلة العقاب لأن من لايحضر فإنه يرفض شرع الله. ونرى النتائج السلبية المؤذية التي تنعكس على المسلمين جميعاً بسبب هذه الأعمال الناتجة عن تصوّر أن هذه الأحكام إلهية.

ويقول الحكم على سبيل المثال :

(الزّانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) سورة النور، الآية 2.

بالطبع، لا يزال النضال الإنساني مستمرّاً إلى اليوم من أجل تحرير العدالة من بقايا الغرائز البدائية. وهو المنحى الذي يتجلى من خلال مثالين :

أولاً، النضال الحقوقي من أجل إلغاء عقوبة الإعدام، وهي عقوبة لا تخفى طبيعتها الانتقامية.

ثانياً، النضال الحقوقي من أجل إلغاء تجريم الممارسات التي تدخل ضمن الخصوصيات الفردية ولا تسيء للفضاء العمومي المشترك، من قبيل ما يتعلق بالعلاقات وبالميول الجنسية على سبيل المثال.

في العالم القديم، لم يكن هناك أدنى تمييز حقوقي بين الفضاء العمومي والمجال الخاص، كان نظام العقوبات يستند إلى غريزة الخوف البدائي من انتقام الله (أو الآلهة) من كافة أعضاء العشيرة بسبب تصرفات البعض، حتى ولو كانت تلك التصرفات ضمن المجال الخاص جدّاً. لذلك كانت العقوبة التّأديبية ضدّ «الأشرار» نوعاً من الطقس التّطهيري الجماعي، تقرّباً إلى الله وإطفاء لنار غضبه.

انطلاقاً من ذلك النمط البدائي من العلاقة بين الإنساني والإلهي -وهو النّمط الذي لا يزال يلقي بثقله على الجموع

المتديّنة- ليس غريباً أن نرى السلفيين الدّعويين أو الجهاديين، بين الفينة والأخرى، ينشطون كميليشيات تطهيرية في الأزقة والشوارع، ليس ضدّ النفايات التي تؤذي ولا يكترثون بها، وإنما ضد «المنكر» الذي لا يؤذي أحداً ولا يغضب سواهم.

المسألة، أنهم بكل بساطة، يحملون غريزة الخوف البدائي من أن يغضب الله على الجميع بسبب تصرفات البعض.

وإذا كانت الأحكام العقابية في القرآن المحمدي قد جاءت متسمة بميسم القدامة، فهذا هو الجانب المثير لإحراج الكثيرين. لكن، هذا أيضاً دليل على أن العدالة في النص القرآني مجرّد شكل للإناء القدامي الذي وُضعت فيه روح العدالة الإلهية.

وإذا كان الماء يأخذ شكل ولون الإناء الذي وُضع فيه، فلعلنا نحتاج اليوم إلى إناء قادر على استيعاب روح العدالة الإلهية داخل عصرنا، والذي هو عصر الحريات الفردية والمجتمعات المتعددة وحقوق الإنسان.. نحتاج لإناء حداثي لإعادة تشكيل مظهر الدين.

الولاء والبَراء: عُقدة أم عَقيدة؟

«إني خيّرتك فاختاري... لا توجد منطقة وُسطى ما بين الجنة والنار»: هكذا أنشد نزار قباني يقول.

جميل، لكن ماذا عندما يصبح منطق «لا توجد منطقة وسطى» هو نمط التفكير الديني السائد لدى أمة من باب المفارقة أنها تعتبر نفسها أمة وسطاً؟

في الحقيقة، نحن أمة لا تؤمن بوجود أي منطقة وسطى بين الحق والباطل، بين الكفر والإيمان، بين حزب الله وحزب الشيطان، بين دار الإسلام ودار الحرب، وبالتأكيد بين الجنة والنار -وهذا على الأقل منذ الانقلاب على المعتزلة- مع ذلك نظنّ أن الله جعَلنا أمّة وسطاً. فعن أي وسطية نتحدث أو يتحدثون؟

ولعل النص الديني الذي ينتمي إلى المجال القِيَمي للقدامة، ظل وفياً لمنطق التقاطب الحاد، على طريقة إما وإما المانوية: إما الجنة وإما النار، إما الكفر وإما الإيمان، إما حزب الله وإما حزب الشيطان.

وعلى منهاج الغلوّ، كرّس العقل الفقهي خطاباً ثنائي القِيَم بنحو أشدّ حدّة أحيانا وأكثر احتراباً في بعض الأحيان. لكنه خطاب مزدوج يحتفي بالوسطية ويغتالها في الآن نفسه. أنه خطاب احترابيّ يرى في نفسه الحقّ وفي غيره الباطل، فهو حزب الله وغيره حزب الشيطان، هو الهدى وغيره الظلال...

1- الحقّ والباطل

في معظم الأحيان، لا يكاد يرد مصطلح الحق في القرآن إلا مقروناً بمصطلح الباطل. ويحوّل الفقهاء ومدّعي النطق بأحام الله هذه ثنائية الحق والباطل إلى ثنائية مؤسسة للسلوك الاحترابي للإنسان المسلم، مستندين إلى الآيات التالية:

(ذلك بأن الذين كفروا اتّبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتّبعوا الحقّ من ربهم) سورة محمد، الآية 3.

(ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون) سورة الأنفال، الآية 8.

(وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا) سورة الإسراء، الآية81.

(بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) سورة الأنبياء، الآية 18.

(قل جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد) سورة سبأ، الآية 49.

(ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته) سورة الشورى، الآية 24.

2- الولاء والبراء

من بين المفاهيم القرآنية التي يتم توظيفها تلك المفاهيم التي تنتمي إلى المنطق الاحترابي للعالم القديم، عالم القبيلة والعقيدة والغنيمة وفق مفاهيم محمد عابد الجابري، وهو مفهوم تعرَّض للكثير من التوظيف الإيديولوجي الشنيع، وأحدث خراباً في الدنيا والدين، في العمران والإنسان، في العقل والوجدان، هو مفهوم الولاء، والذي يقابله قرآنياً مفهوم البراء.

وجراء التوظيف الإيديولوجي لآيات الولاء والبراء، من طرف فقهاء السنة والشيعة على حد سواء، ومن طرف سائر حركات الإسلام السياسي، يكاد الأمر يبلغ حد الحقد المجّاني والتعصب الأعمى، بحيث تتعطل مَلَكة الفهم ومهارة التواصل والقدرة على التعايش.

وفي كل هذا يتم الإستناد إلى النص القرآني الذي يكثر فيه استعمال مفهومَيْ الولاء والبراء، على منوال الآيات التالية:

(الله **ولي** الذين آمنوا...) سورة البقرة، الآية 257.

(يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى **أولياء**، بعضهم **أولياء** بعض، ومن **يتولهم** منكم فإنه منهم...) سورة المائدة، الآية 51.

(يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا **عدوي وعدوكم** أولياء تلقون إليهم بالمودة) سورة الممتحنة، الآية 1.

(**براءة** من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين) سورة التوبة، الآية 1.

3- حزب الله وحزب الشيطان

حزب الله، وجند الله، وأولياء الله... مقابل حزب الشيطان، جند الشيطان، أولياء الشيطان... هكذا هو البناء القِيَمي للنص القرآني، على منوال الآيات التالية :

(ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون) سورة المائدة، الآية 56.

(...أولئك حزب الله، ألا إن حزب الله هم الغالبون)

(ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) سورة يونس، الآية 62.

(وإن جندنا لهم الغالبون) سورة الصافات، الآية 173.

(... أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ) سورة المجادلة، الآية 19.

(... فقاتلوا أولياء الشيطان...) سورة النساء، الآية 76.

هكذا، ينتظم العقل المسلم وفق ثنائية احترابية حادة بين معسكرين متقاتلين : معسكر جند وأولياء وحزب الله، مقابل معسكر يضم جند وأولياء وحزب الشيطان. ولا شك أن هذا الوعي الاحترابي يعيق قدرة العقل الإسلامي على الحوار الحر والتوافق الخلاّق والعيش المشترك.

غير أن الشفاء من هذه الثنائية المزمنة لا يكون إلاّ من خلال العودة لحالة الوجدان الشعري، ليس على طريقة «لا توجد منطقة وسطى ما بين الجنة والنار»، وإنما على طريقة أن (لكل جعلنا

شرعة ومنهاجا) ولكل واحد من الناس (صراط مستقيم) يناسب حاجاته وإمكاناته، وبالجملة، على طريقة التعددية الدينية لشيخ العارفين محي الدين بن عربي يوم أنشد يقول :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان وبيت لأوثان

ودير لرهبان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت

ركائبه أرسلت ديني وإيماني

وهم التّفسير

تقوم مشروعية السلطة الدينية على أساس الادعاء بأنها قادرة على فهم معاني القرآن. لكن خطوة إضافية قد تخطوها غالباً أو دائماً، فتزعم أنها ليست قادرة وحسب، وإنما هي **الأقدر على فهم** وشرح وتفسير «كلام الله».

بعد هذه الخطوة تصبح السلطة الدينية مجرّد تسلّط كهنوتي.

بين السلطة الدينية والتسلط الكهنوتي نفس الفرضية المشتركة. إنها الفرضية التي تزعم بأن تفسير «كلام الله» متاح فعلا، لكنه متاح فقط للقليلين. وبهذا المنطق تتحول المعرفة الدينية إلى سلطة دينية واجتماعية وأخلاقية وسياسية تمارسها أقلية القلة على أكثرية الكثرة.

متى أدركنا هذا المنطق، صار بوسعنا كشف الأساطير المؤسسة للسلطة الدينية، داخل الكثير من المجتمعات والجماعات، والمنظمات والتنظيمات، وحتى داخل الكثير من الدّول على امتداد العالم الإسلامي.

لكن، كيف يمكننا فكّ أسرار تفسير «كلام الله»؟

أمامنا خياران: إما أن نذهب بالمنهج الظاهري إلى أقصى مداه فنقرر أن «كلام الله» واضح بسيط، وفهمه ميسَّر لسائر الناس بلا استثناء، ومن دون حاجة لوكلاء في الشرح والتفسير؛ وإما أن نذهب بالمنهج الباطني إلى مداه الأقصى فنقرر استحالة التفسير، بحيث نعتبر أن «كلام الله» لا يمكن لأي إنسان، كيفما كان، أن يدرك معناه ويبلغ فحواه، إماماً كان أم عالما أم واعظا أم كاهنا أم كائنا من كان.

الخيار الأول قد يبدو مغرياً لأول وهلة؛ لأنه يتيح لكافة الناس -وعلى قدم المساواة- إمكانية فهم واستيعاب «كلام الله» من دون حاجة إلى أي مرجعية تفسيرية أو سلطة تأويلية من شأنهما أن تفرضا الحجْر والوصاية لبعض العقول على سائر بقية العقول. إلا أن القدرات الإقناعية لهذا الخيار تصطدم بعقبتين:

العقبة الأولى، تتعلق بالهشاشة التي قد تبدو عليها الكثير من الآيات القرآنية إن حُملت على محمل الظاهر، مثل آيات الاستواء على العرش، على سبيل الاستدلال.

والعقبة الثانية، تتعلق بالغموض الشديد الذي يكتنف الكثير من العبارات القرآنية، إن بسبب الأصول اللغوية لبعض الألفاظ، أو بسبب قوة المجاز والاستعارة في عدد من الآيات القرآنية. وفي كل الأحوال، إن الخيار الظاهري في التفسير قد جُرِّب في تاريخ الثقافة الإسلامية مراراً، ولم يكن يمنع طائفة من الناس أن تدَّعي امتلاك الفهم الصحيح للنص كلما اختلف سائر الناس في التأويل.

أما عن الخيار الثاني، حول عدم قابلية القرآن لأي تفسير

بشري، فنحن هنا أمام فرضية قد تبدو جديدة، لكنها تقوم على بداهة قديمة وتكاد تكون منسية.

لا يمكن لأي سلطة ولا لأي شخص، أن يزعما القدرة على تفسير معاني القرآن الكريم، وذلك انسجاما مع ما يقوله القرآن عن نفسه (وما يعلم تأويله إلا الله والرّاسخون في العلم) سورة آل عمران، الآية 7، وبالنظر إلى اختلاف التفاسير بشأن «الراسخون في العلم»، وتماشياً أيضا مع أن القرآن محض ترجمة رسولية محمدية قرشية للصور الوحيانية، والتي لا نعرف عنها أي شيء.

ولأنه ما من شك بأّن الحروف الغامضة والمبهمة (فواتح السور) التي تبدأ بها زهاء تسعة وعشرين سورة من سور القرآن (ألم، حم، حمعسق، كهيعص، طسم...) هي إشارات على الإصرار على الغموض والامتناع عن التفسير، فإنّ هذا يشير إلى اقتصار القرآن على القراءة التعبدية، ليس إلا.

وقد وردت هذه الحروف الغامضة وتكرر ورودها في القرآن، مثل:

- **(ألم)** التي ترد في مطلع ست سور (البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة).
- **(حم)** التي ترد في مطلع ست سور (غافر، فصلت، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف).
- **(ألر)** التي وردت في مطلع خمس سور (يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر).

...

بل ترد حروف أكثر غموضاً وأشد «طلسمية».

مثل:

- **(حمعسق)** التي وردت في مطلع سورة الشورى.
- **(كهيعص)** التي وردت في مطلع سورة مريم.
- **(طسم)** التي وردت في مطلع سورة القصص.

...

وإذ اختلف المفسرون القدماء حول دلالاتها ومعانيها، فقد تواضعوا على أنها شديدة الغموض والإبهام. وسواء كانت تلك الحروف تُحيل إلى بعض حروف أسماء الله، أو الأدعية، أو هي حروف مبعثرة للقسَم الإلهي، أو ما إلى ذلك من محاولات التفسير التي اقترحها البعض، إلا أن كل ذلك لا ينفي عنها طابعها «الطلسمي».

وربما كانت تذكِّرنا بتقاليد التصوف اليهودي في تعاطيه مع الأبجدية العبرية.

لكن المؤكد أن إصرار البعض على التفسير قد أوقعه في ما يسمى بـ«غرائب التفسير»:

«من ذلك قول من قال في حمعسق إن الحاء حرب علي ومعاوية والميم ولاية المروانية والعين ولاية العباسية والسين ولاية السفيانية والقاف قدوة مهدي، حكاه أبو مسلم ثم قال أردت بذلك أن يعلم أن فيمن يدعي العلم حمقى. ومن ذلك قول من

قال في آلم معنى ألف، ألف الله محمدا فبعثه نبيا، ومعنى لام لامه الجاحدون وأنكروه، ومعنى ميم ميم الجاحدون المنكرون من الموم، وهو البرسام»[1].

وإن كان التفسير هنا ضربا من التخبط العشوائي، فمن العبث أيضا أن نتساءل حول الأحكام التي يمكننا أن نستخلصها من تلك الكلمات أو الآيات المبهمة.

لكننا نستطيع أن نتساءل -بنحو أكثر معقولية- عما إذا كان هدف تلك الكلمات أن تبعث الشعور بالغموض؟

أليست تلك الكلمات ثمرات الغموض الصوفي والغنوصي والباطني الذي أحسّه الرسول أثناء تمثله للإشارات الإلهية؟

ألا يملك الغموض وظيفة تعبّدية؟

وأخيراً، هل ثمة وظيفة للقرآن أسمى وأبقى من الوظيفة التعبّدية، بمعزل عن كافة أشكال الاستغلال السياسي والتوظيف الأيديولوجي؟

---

(1) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ج:1، ص : 491.

الفاتحة والوظيفة التعبّدية

هناك تساؤل يثيره البعض، حسب روايـة من روايات القرطبي، حول ما إذا كانت سورة الفاتحة جزءاً من القرآن؛ إذ هناك من يرى أنها «لو كانت قرآنا لأثبتها عبد الله بن مسعود في مصحفه»[1]؟..

أم أنها مجرّد دعاء للافتتاح وصلاة للتبرّك قبل الشروع في تلاوة القرآن؟

اعتبارات الشك كثيرة :

أولاً، تحمل سورة الحمد اسم الفاتحة، أو فاتحة الكتاب، وهو اسم غير مستمد من أي كلمة من الكلمات الواردة داخل السورة، بخلاف سائر السور الأخرى، وإنما يحيل الإسم إلى الصفة الافتتاحية التي اتخذتها سورة الحمد بعد الانتهاء من ترتيب كافة السور.

ثانياً، عادة ما ننهي تلاوة الفاتحة بكلمة آمين. وهذه الكلمة،

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد ابراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية 1996 ، ص: 131، 132

وإن لم تكن مكتوبة في المصحف وإنما ننطقها شفوياً، إلا أنها ترجح احتمال أن يكون الأمر مجرّد دعاء للتبرّك والتعبّد.

ثالثا، من الواضح أنّ ترتيب السور في المصحف العثماني خضع في الغالب -وإنْ ليس دائماً- لمعيار الطول. بحيث وضعت السور الطويلة في الأوّل، إلى غاية السور القصار في الأخير. وبهذا النحو، كان سيبدو وضع سورة الحمد في أول القرآن خروجاً عن منهجية الترتيب فيما لو كان الأمر يتعلق بسورة كسائر السور.

رابعا، تختلف سورة الحمد عن البنية الخطابية لكافة سور المرحلة المكية الأولى؛ فهذه السورة لا تتحدث إلى شخص محدد أو أشخاص معينين، ولا تتحدث عن أي شخص محدّد أو عن أشخاص معينين. في المقابل، فإنّ سائر سور المرحلة المكية الأولى لا تخلو من أحد الوجوه التالية:

-تتكلم إلى النبي باستعمال فعل من أفعال الأمر (قل هو الله أحد، قل أعوذ برب الناس، قل أعوذ برب الفلق، قم فأنذر، إقرأ باسم ربك...).

-تتكلم عن النبي لتواسيه أو تؤنبه (عبس وتولى، ألم يجدك يتيما فآوى...).

-تخبرنا عن شخص أو أشخاص معينين (تبّت يدا أبي لهب، لإيلاف قريش...).

-تتحدّث إلى جماعة معينة (أصحاب النبي، نساء الرّسول، الذين آمنوا ...).

وبالمقارنة، تبدو سورة الحمد وكأنها دعاء خالص من دون أفعال أمر، ومن دون مخاطب محدّد، ومن دون جمل خبرية أو إخبارية، وكأنها في الأخير محض صلاة للتعبد الرّبوبي.

إلاّ أن مشروعية مثل هذه الملاحظات والتساؤلات لا تضعنا بالضّرورة أمام فرضية وحيدة، وهي أن تكون السّورة موضوعة أو مقحمة في القرآن. بل ثمة فرضية أخرى أكثر ملاءمة :

الفاتحة ليست سورة من بين سائر السور الاعتيادية للقرآن، لكنها أيضا ليست سورة خارج أو على هامش القرآن، وإنما هي سورة فوق-قرآنية. إنها على وجه الترجيح «أم القرآن»، كما كان يقول الرّسول.

عن أبي سعيد بن المعلّى قال: «كنت أصلي فدعاني النبي(ص) فلم أجبه، قلت: يا رسول الله إني كنت أصلي. فقال: «ألم يقل الله استجيبوا لله وللرّسول إذا دعاكم». ثم قال : «ألا أعلّمك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد». فأخذ بيدي. فلما أردنا أن نخرج قلتُ : يا رسول الله، إنك قلت ألا أعلمك أعظم سورة من القرآن. فقال: (الحمد لله رب العالمين) هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيتُه». رواه البخاري في **صحيحه**[1]، و أورده القرطبي في **الجامع لأحكام القرآن**[2]، وذكره ابن كثير في **تفسيره**[3].

---

(1) الإمام البخاري، **صحيح البخاري**، المجلد الثالث، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة جديدة بدون تاريخ، كتاب تفسير القرآن، ص : 173.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد ابراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية 1996،ص: 125.

(3) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، كتب هوامشه وضبطه حسين بن ابراهيم زهران، دار الفكر، بيروت، 1994، المجلد الأول، ص : 16.

وأما لفظ المثاني الذي اختلف القدماء في فهمه، فقد حاول الشهيد محمود محمد طه مقاربة معناه في قوله : «ومعنى مثاني أنه ذو معنيين. معنى بعيد عند الرب، ومعنى قريب تنزّل للعبد»[1]. وبلغتنا، نستطيع الحديث عن معنى وحياني عميق ومعنى نصي ضيِّق.

وهكذا نتأكد مرّة أخرى بأن آيات القرآن الكريم ليست جميعها على نفس القدر من العمق والدقة والإتقان؛ إذ ثمة آيات أكثر إتقانا ((المحكمات))، وآيات ((خير)) من أخرى، بل ثمة بالأحرى سورة تعبّدية تتألف من سبع آيات هي «أم القرآن»، بمعنى أنها أعظم ما فيه، بل لعلها «القرآن العظيم».

الملاحظ أن سورة الفاتحة التي لا تخاطب أحداً محدداً ولا تخبر عن أحد بعينه، تمتلك وظيفة تعبدية خالصة. وهي تتخذ طابع صلاة ربانية لا تصح الصلاة من دونها. وبهذا النحو، فإن وضعيتها الافتتاحية أو فوق- القرآنية تؤكد الوظيفة التعبدية لسائر سور وآيات القرآن الكريم.

إن إعادة المصحف إلى وظيفته التعبدية من شأنها أن تخلصه من كل الاستعمالات «السحرية» التي حوّلته إلى وسيلة أسطورية لحل كل مشاكل السياسة والسلطة والاقتصاد والصناعة والمال والفلاحة والصيد البحري، بل وحتى مشاكل الصحة الجسمية والنفسية والعقلية ونحو ذلك.

---

(1) محمود محمد طه، **نحو مشروع مستقبلي للإسلام**، المركز الثقافي العربي (بيروت) ودار قرطاس (الكويت) الطبعة الأولى 2002، ص:168.

أبداً..

ليست وظيفة المصحف أن نقيم بالاستناد إليه دولاً وننشئ مؤسّسات ونسنّ قوانين وتشريعات. إذ ليس من وظائف الخطاب القرآني نفسه الاشتغال بقضايا السياسة والاقتصاد والعلم والمعرفة، وإنما وظيفة المصحف على وجه التحديد، أن نقرأه قراءة تعبّدية، مصداقاً للآية : ﴿ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مذكر﴾ (سورة القمر، الآية 17.

جغرافيّة الجنّة المحمدية

إذا علمنا أنّ القرآن المحمّدي تأويل قام به النبي العربي للوحي الرباني، والذي تَمثّله خيالاً وتأوّله أقوالاً، وإذا استحضرنا أن خيال النبيّ عليه السلام كان يتراوح بين القوّة والفتور، والصفاء والضمور، حسب الأحوال النفسية والمؤثرات الخارجية -وهو ما انعكس على تفاوت المستوى البلاغي للآيات القرآنية- بوسعنا أن نلاحظ أن أكثر الآيات التي تفوّق فيها خيال الرّسول هي آيات تصوير تفاصيل الحياة داخل الجنة.

تفاصيل حياة الجنة كثيرة ومبهرة. بوسعنا أن نختار منها نموذجاً محدّداً، يتعلق بوصف الخطاب القرآني لخمور الجنة.

لنتأمّل مثلاً في الآيات التالية :

(**وأنهار من خمر لذّة للشّاربين**) سورة محمد، الآية 18.

(**يسقون من رحيق مختوم، ختامه مسك**) سورة المصطقين، الآيتين 25 و26.

(**يطوف عليهم ولدان مخلّدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون**) سورة الواقعة، الآيات 17، 18 و19.

أليس مثل هذا المجاز الذي يَسمُ خمريات القرآن هو عين الإعجاز البلاغي؟

عموماً، جاء تصوير القرآن المحمدي للجنة خارقاً في خياله، مبهراً في إبداعه، غير أنه كسائر الوحي، يعكس ثقافة وبيئة ومدركات الرّسول ومجتمعه الصحراوي.

الأمثلة كثيرة، على غرار الآيات التي تصف "حور" الجنة وصفاً يناسب خيال رجل الصحراء العربية، مثل الآيات التالية:

(**حور مقصورات في الخيام**) سورة الرحمان، الآية 72.

(**متكئين على رفرف خضر وعبقري حسان**) سورة الرحمان، الآية 76.

(**بأكواب وأباريق وكأس من معين**) سورة الواقعة، الآية 18.

(**فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان**) سورة الرحمان، الآية 56.

في كل الأحوال، إن مضامين الخطاب القرآني تؤكد بما لا يدع مجالا للشك، كيف أن جنة الخطاب القرآني هي ثمرة خيال رجل الصحراء العربية. من بين ذلك ما يتعلق بالحضور القوي والمميز لأشجار النخيل في الخطاب القرآني، وتحديداً داخل الجنة القرآنية. ما يكشف لنا بجلاء كيف أن خيال الجنة، حتى

في جوانبه المبهرة، ظل خيالا وفيّاً لجغرافية صحراء شبه الجزيرة العربية. لذلك، لا نرى في جنة الخطاب القرآني أي نوع من أنواع الشجر أو النبات يفوق شجر النخل تعداداً وتمجيداً. والآيات كثيرة، على غرار الآيات التالية :

(فيها فاكهة و**النخل** ذات الأكمام) سورة الرّحمان، الآية 11.

(فيها فاكهة و**نخل** ورمان) سورة الرّحمان، الآية 68.

(أيودّ أحدكم أن تكون له جنة من **نخيل** وأعناب تجري من تحتها الأنهار) سورة البقرة، الآية 266.

(فأنشأنا لكم به جنات من **نخيل** وأعناب لكم...) سورة المؤمنون، الآية 19.

لا يوجد إعجاز قرآني سوى في مستوى المجاز الشاعري، وهو المجاز الذي تَجلّى بنحو أشدّ براعة أثناء تمثّل الصور الوحيانية حول السعادة الأخروية. وإذا كان من طبيعة الوحي الغموض، كان طبيعياً أن يأتي التأويل خاضعاً لثقافة رجل بادية الصحراء. فقد كان الرسول الكريم نفسه رجلا من الصحراء العربية.

الخطاب القرآني وحي إلهيّ الإشارات بشريّ العبارات. نعم، هو نفحات من روح الغيب التي تغمر القلوب، لكنه في الأخير ثمرة خيال الرّسول أثناء تمثّل وتأوّل رُؤى الوحي الإلهي. ولذلك جاء الخطاب القرآني إبداعاً دينياً يعكس ذوق وثقافة وبيئة الرّسول عليه السلام.

القسم الثاني

العبور إلى الحداثة

أخلاق الحداثة وأخلاق القدامة

ظنّ الصينيون طويلاً أنَّ الله لم يخلق الجمهور إلاّ ليجرّ عربة الإمبراطور. وظنّ المسلمون طويلا أن الله لم يخلق العوام إلاّ لبيعة الإمام وطاعة الحكام. ورأت جل الشعوب قديماً أن الله لم يخلق النساء إلاّ لخدمة الزّوج ورعاية الأبناء. وهكذا، في كافة مجتمعات العالم القديم لم يكن الناس ينظرون إلى أنفسهم كذوات، وإنما مجرّد أدوات.

بالتأكيد، لا يزال هناك سادة وعبيد، وإن اختلفت المعاني والدلالات، وبهذا المعنى لا تزال قيم التنوير تمثل أفقاً لم يتم استنفاده. ولهذا السبب أيضاً، يقول هابرماس : الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.

رغم ذلك، فمن حيث مستوى الوعي والإدراك، لا شك أننا تجاوزنا تصوّر العالم القديم للإنسان المخلوق لأجل طاعة سيد معين أو سادة معينين، ذلك التصوّر الذي أطّر رؤية الخطاب القرآني للإنسان، الذي استُمدّ من تقاليد الحياة حينها من خلال التركيز على مفاهيم الطاعة والجماعة والعصمة والقوامة والاستخلاف والإتباع والولاء والبراء، إلخ.

داخل العالم القديم لم يكن يتمّ التعامل مع الفرد كذات عاقلة ومستقلة بذاتها، وإنما مجرّد وسيلة لتحقيق غايات مرسومة سلفاً. كل فرد يولد لكي يسير على الصراط المستقيم الذي يرسمه الأسلاف ويباركه الكهنة والقادة.

هذا الموقف انتهى اليوم..

ربما، انتهى نظرياً. ولابد أن ينتهي عملياً.

في عالم الحداثة يُدرِك كل فرد أن وجوده غير خاضع لغاية محدّدة سلفاً، ولا طريق مرسومة مسبقا، ولا صراط محدّد ليعبر عليه الجميع. و على كل فرد يولد أن يحدد غايته بنفسه، ويرسم طريقه بإرادته، ويقيم صراطه الذي يناسب طموحه وقدرته وميوله وذكاءه. وبذلك يكون إنسان الحداثة سيد نفسه، يعيش مع الجماعة وفق قوانين شارك في وضعها، وتكون علاقته بالجماعة علاقة شراكة لا علاقة إذعان.

هنا بالذات يتحدّد ثمن الحرية، وثمن أن يكون كل فرد سيداً على نفسه، بمعنى أن يكون صانعاً لوجوده ولغاياته، ربما بالشراكة مع الآخرين -هذا مأمول- لكن ليس بالتفويض لأي أحد.

القدرة على امتلاك الوعي بالذات كفاعلية مستقلة، هي الفيصل بين العالميْن القديم والجديد، وهي الشرط الوجودي والوجداني للوعي بالحرّية وبالكرامة.

وبالفعل، فقد مرّت الحداثة الغربية بلحظة الوعي بالذات كمرحلة أولية وممهّدة للوعي بالحرية. لكنها كانت أيضاً مرحلة ثورية في تاريخ الوعي الإنساني.

يمكننا القول إنّ جذور الوعي بالذات تعود إلى سقراط يوم قال : إعرفْ نفسك بنفسك. وإنها أينعت مع ديكارت في صيغة أنا أفكّر/ أنا موجود. وأعقبت ديكارت مرحلة الوعي بالحرية، بدءاً من سبينوزا الذي اعتبر الحرية هي الغاية الحقيقية لبناء الدولة، ثم كانط الذي يعتبر الحرية ضمن المسلمات التأسيسية للأخلاق، وهيجل الذي يرى أن التاريخ ما هو إلا تاريخ الوعي بالحرية، وصولاً إلى سارتر الذي يؤكّد أنّنا محكوم علينا بالحرية.

هكذا، يبدو تاريخ الحداثة السياسية وكأنه تاريخ مفهوم الحرّية. بل، لعل الأمر كذلك بالفعل.

في العالم القديم، عادةً ما كانت حرية الفرد تأتي في أدنى سلّم القيم. بل، لم يكن الفرد موجوداً بالأساس. كان «الفرد» مجرّد تابع وخاضع للجماعة والعشيرة والطائفة والأمة. لذلك، بوسعنا القول، الفرد هو ابن الحداثة.

وإذا كانت هناك بعض القِيم التقليدية «الإيجابية»، مثل كرم الضيافة، والعفو عند المقدرة، وكظْم الغيظ، ونحو ذلك، فإنّها لا تبدو فقط غير كافية لأجل بناء نسق أخلاقي يناسب عصر المواطنة ودولة المؤسسات، وإنما هي تحايث قِيَماً أخرى تمثل عائقا أمام ولادة الفرد الواعي بذاته وبحريته.

وربّما، بشيء من التوضيح، يمكننا أن نأخذ كمثال ثلاث قيم مركزية في القرآن الكريم تنتمي إلى القدامة الأخلاقية، وقد أعاقت تحقيق وعي الإنسان المسلم بذاته كإنسان وكفرد وككينونة مستقلة، ومن ثمة أجهضت إمكانية الوعي بالحرية.

1 – مفهوم الطاعة

بمعايير القدامة الأخلاقية، كانت الطاعة المطلقة (طاعة الحاكم أو الأب أو الزّوج أو كائناً من كان) فضيلة أخلاقية. لكنها بمعايير الحداثة الأخلاقية، مجرّد بؤس وضعف. طالما أن «السر» الذي أفشته الحداثة هو أن الحرية ليس فقط لا تعارض الأخلاق، وإنما هي شرط تأسيسي للأخلاق.

وفي الواقع، تقود الطاعة إلى ذوبان الفرد داخل الجماعة، وامّحاء الذات أمام مشيئة وليّ الأمر أو ولي النعمة في بعض الأحيان، والذي هو الأب أو السلطان أو الزّوج أو الشيخ أو المرجع أو الزعيم أو الله.

من وجهة نظر النص القرآني، قد تكون الطاعة محظورة حين يطيع الفرد أهل «الباطل» كما في الآيتين التاليتين :

(وإن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك...) سورة الأنعام، الآية 116.

(وإن جاهداك على أن أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما...) سورة لقمان، الآية 15.

لكن الطاعة مطلوبة حين يطيع الفرد أهل «الحق» كما في الآيات :

(من يطع الرسول فقد أطاع الله...) سورة النساء، الآية 79.

(... أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم...) سورة النساء، الآية 59.

(ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم...) سورة النساء، الآية 69.

(... واهجروهن في الضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا...) سورة النساء، الآية 34.

2- مفهوم ملك اليمين

بهذا المفهوم القدامي، تتلاشى ذاتية المرأة في سياق العبودية المباحة أو المتاحة. فقد ذكر النص القرآني «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ/ أيمانهم/ أيمانهن» نحو خمس عشرة مرّة، نذكر منها الآيات التالية:

(... فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم...) سورة النساء، الآية 3.

(والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم...) سورة النساء، الآية 24.

(... ومن لم يستطع طَوْلا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم...) سورة النساء، الآية 25.

(... والجار الجُنب والصاحب بالجَنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم...) سورة النساء، الآية 36.

(إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم...) سورة المؤمنون، الآية 6. وسورة المعراج، الآية 30.

(... أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن...) سورة النور، الآية 31.

(... والـذيـن يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم...) سورة النور، الآية 33.

(يا أيّها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك...) سورة الأحزاب، الآية 50.

(... قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم...) سورة الأحزاب، الآية 50.

(... ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك...) سورة الأحزاب، الآية 52.

...

لا شكّ أنّ الإسلام قد دعا إلى احترام الأسرى والنساء والعبيد، غير أنّ وجود آيات تبيح، أو على الأقل تتسامح مع الرق والاسترقاق كممارسة اجتماعية رائجة، يؤكد أننا أمام نص ينتمي في صياغته إلى مرحلة القدامة الأخلاقية.

لذلك، طبيعيّ أنّنا لا نجد ضمن المذاهب الإسلامية المعروفة أيّ مذهب أعلن صراحة تجريم أو تحريم الاسترقاق. وهذا رغم بعض مبادرات الرّسول الكريم في تشجيع النّاس على عتق العبيد، إلاّ أن تلك المبادرات المحمودة لم تستند إلى أي تحريم نصّي قد يستوجب معاقبة ممتهني تجارة العبيد ومن ثم القضاء على الظاهرة.

وبالمناسبة، كثيرة هي الأسئلة والتساؤلات المحرجة التي أقرأها يوميا على الفايسبوك حول هذا الموضوع وغيره.

مثلا، ياسمينة الفرح، شابة سورية، تطرح على صفحتها بالفايسبوك عدداً من الأسئلة، وأنا أنقلها حرفياً :

- هل هناك مشهد أكثر إثارة للاستهجان من مشهد امرأه تقرأ آية «واضربوهنّ»؟ خطاب من إله «ذكر» إلى الرجال يأمرهم بتعنيف ذلك الكائن الغائب عن النص إن هو عصا. كيف يمكن لي أن يتراءى لسمعي كلام شخص لشخص آخر يحرِّضه على ضربي وأبقى أكن له الاحترام والتبجيل؟

ما هو مرض المرأة المسلمة؟

- حسنا، كفاكم صخباً: سنطبق الشريعه الاسلامية. كيف نثبت الزنا اذا كان يحتاج لأربعه شهود، ونحن لم نعد نسكن في الخيام التي يطيّر قماشها الهواء فيظهر باطنها ويرى المار بسهوله ويسر ما يحدث داخلها؟

- كيف نقنن عقوبة المغتصب وهي غير مذكورة في القرآن ولا في السنة؟

الأسئلة، على عفويتها، واضحة وصريحة. وهي تذكّرنا بأن هناك مشكلة ما.

مرّة أخرى، ليست المشكلة أن يتحدّث النص القرآني انطلاقاً من مفاهيم وتصوّرات تنتمي إلى نظرة رجل العالم القديم للمرأة -فذلك هو السياق الثقافي لنص ديني يمثل بيئة وخيال ومزاج الرّسول- لكن العيب، كل العيب، نزوع الكثيرين نحو أدلجة وتسييس وأسطرة خطاب يظل في مستوى الشكل تعبّدياً، لكنه في مستوى المضامين يعكس نوازل ونوازع العالم القديم.

المشكلة أن هناك من يُخرج القرآن من السياق الابتهالي التعبّدي، ويستغله لأجل كسب بعض النقاط في الصراع السياسي والأيديولوجي من أجل السلطة.

المشكلة أيضا أننا نقدِّس قيم النص القرآني، علماً أنها قيم العالم القديم، وقد نسينا الأساس. والأساس أن القرآن هو أثر كلاميّ من آثار شوق الوجود «النسبي» إلى الوجود «المطلق» (إليه مرجعكم- الآية).

قوة القرآن ليست في مضامين الخطاب التقليدي الذي يحمله، بل هي في ذلك الأثر الوجداني الذي تتركه القراءة في قلب القارئ.

ولذلك، سُمي القرآن قرآناً، لأنه يُقرأ.

غير أن تقديس وتأليه النص القرآني، ووضعه في مقام أقنوم ثان أو ثالث من أقانيم الألوهية، قد أتاح للفقهاء التحريضيين والدّعاة الغوغائيين والوعاظ الاستعراضيين فرصة استغلاله لأجل الكذب والخداع، ولغاية شل نشاط السامع، وتعطيل إرادته، وإحباط طموحاته، فيصبح الإنسان المسلم في آخر المطاف إنساناً خانعاً خاضعاً تابعاً، بل خاملا مثل جماعة من السلاحف على ضفاف ماء آسن.

هذا هو «التشوّه الخلقي» الذي ألْحَق ولا يزال يلْحِق ضرراً بليغاً بصورة الإسلام، وبصورة الإنسان في الإسلام، بل بكرامة الإنسانية جمعاء.

إنّ المطلوب الآن هو العمل على بلورة خطاب ديني جديد، لا يُحرِّض الناس على الفتنة، ولا يُحرضهم على الطائفية، ولا

يُدمِّر الدّول لأجل أن تعلو كلمة الله! -أين تعلو كلمة الله؟ فوق الخرائب-، ولا يفسد الثورات ويحرفها عن موضعها فيضيع معنى الإنسان. خطاب لا يحرض الدّهماء على النساء، ولا الأكثرية على الأقلية، ولا الجاهلين على الفنّانين والمثقفين، خطاب لا يورِّط الشّعوب في معارك وهمية، ولا يُبدد زمن الشعوب في حملات وسواسية على تنورة قصيرة هنا أو سروال ضيّق هناك. وإن كان ولا بدّ من تحريض فليكن التّحريض على البناء والنماء والارتقاء. وفي ذلك فليتنافس العقلاء.

إنّ المطلوب هو استبدال كل مفاهيم القدامة في الخطاب الديني من قبيل الولاء والبراء، ودار الحرب ودار الإسلام، والطاعة والجماعة، والزّحف والنّفير، والحريم والعورة.. وأشياء أخرى، بمفاهيم تنتمي إلى حقل الحداثة والمواطنة وحقوق الإنسان. وبكل تأكيد، يجب الكفّ عن التعامل مع المصطلحات كأوثان مقدَّسة، أو كعجل ذهبي، أو كهيكل سليمان، فليست المصطلحات معبودات، حتى ولو كانت واردة في الكتب المقدسة؛ لإنّها مجرّد وسائل بلاغية ترتبط بسياقات تداولية وتواصلية محدّدة.

وحده المتشدِّد يقصد ما يقول

جرت العادة على تصنيف الإسلام السياسي إلى قسمين رئيسيين، قسم للإسلاميين المعتدلين بكافة أصنافهم وأطيافهم، وقسم للإسلاميين المتشدِّدين بكافة ألوانهم وأنواعهم. ظاهرياً يبدو هذا التقسيم معقولا ومقبولا، لا شك فيه ولا خلاف عليه. لكنّ الملاحظ أيضاً أنّ الإسلاميين الذين يسمّون أنفسهم بالوسطيين، أو يسميهم البعض بالمعتدلين، لا يزالون إلى حد الساعة لا يملكون خطاباً متجانساً وقادراً على مجابهة خطاب الإسلاميين المتشددين. لقد انتجوا الكثير من الأدبيّات في الرد على العلمانيين واليساريين والشيوعيين والقوميين والناصريين والليبراليين، لكنهم لا يُسمع لهم سوى صوت خفيض حين يتعلق الأمر بالرد على المتشددين والجهاديين المتطرفين. وهذا ما يجعل خطاب التشدّد اليوم –رغم قلّة مؤيديه– هو الأكثر إثارة وحضوراً.

لقد كان دور الإسلاميين الوسطيين ينحصر غالباً في محاولة إمساك العصا من الوسط بين طرف القدامة وطرف الحداثة. وقد لاحظنا ذلك الجهد المضني الذي بذله بعضهم خلال السنوات

الأخيرة بحثا عن ذلك الوسط المفقود بين قدامة ميتة وحداثة لم تولد بعد، في إطار شعار غامض يردده بعضهم بنشوة المنتصر على طواحين الهواء : «لا قندهار ولا باريس»! إنه في أوضح الأحوال وسط منزوع المواقف.

هكذا، وبصرف النظر عن مدى نجاعتهم في الرد على العلمانيين، لا يملك الإسلاميون الوسطيون رداً حازماً وجازماً على الإسلاميين المتشددين، غير التذرّع بفن الممكن وقواعد التمكين.

في واقع الحال، هناك أسئلة دقيقة بقدر ما يجيب عنها الإسلامي المتشدد بوضوح، لا يملك الإسلامي الوسطي إزاءها ما يقوله سوى لَوْك الكلام. مثلا: حين نسأل الإسلامي الوسطي: هل الدّولة في الإسلام دولة دينية أم لا؟ فإنه يردّ بالنفي، مردداً «لا كهنوت في الإسلام»، و«لا رجال دين في الإسلام»، و«لا سلطة دينية في الإسلام». ثم نسأله : الدّولة في الإسلام دولة غير دينية إذاً؟ فيردّ بكلام على هذا النحو : لكن ليس بمعنى الانفصال عن الدين وإنما بمعنى التكامل والتفاعل و... إلخ. ثم نقول له : نعيد السؤال، هل الدّولة في الإسلام دولة دينية أم دولة غير دينية؟ فنسمع خطابا غامضا ومتلعثما. وهنا أزمة «الوسطية». على أن الوضوح هو المطلب الأول للعقل، وللعقل التواصلي على وجه التأكيد.

أما جواب الإسلامي المتشدد فهو صريح وواضح : الدولة في الإسلام دولة دينية، بل المجتمع والقوانين كلها دينية؛ لأنّ الدين يهيمن على كل شيء، الحياة والعلم والفكر والثقافة والطب والتاريخ والماضي والحاضر والمستقبل.

صحيح أنّ المسلم العادي لا يميل إلى خطاب التشدّد، غير أن خطاب التشدد يستطيع في الأخير أن يملأ الفراغ ويحتل مقدمة المشهد بفعل وضوحه على الأقل. وفي المقابل، ينتظر الناس سماع خطاب معتدل وواضح أيضا. وهذا غير متوفر في الواقع أو ليس بعد.

يريد الناس خطابا واضحا يقول لهم إن الباب مفتوح، أو إن الباب مغلق. ولن يقتنع الناس بالخطاب الذي يلوك الكلام على طريقة إن الباب قد يكون مغلقا ولكنه في ظروف رؤية معينة قد يبدو مفتوحا...!

طبيعي إذاً أن الصوت المسموع الآن في العالم الإسلامي هو صوت الإسلاميين المتشددين ممن يسمّون بأنصار الشريعة. نعم إنهم قلة –قلة عددية! ربما- إلا أن خطابهم يبقى هو الأكثر وضوحا. فحين يقولون للناس مثلا، يجب أن نحكم بما أنزل الله، وإن الله يقول (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)، فإن الإسلامي الوسطي لا يملك رداً واضحاً على هذا الكلام سوى القول : نعم، ولكن يجب أن يتم هذا على مراحل، وأن يقتنع به الناس أولاً، ولا بأس أن نجتهد في بعض الأحكام، وقد لا نجعل الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع، فقد نجعلها مصدرا من بين مصادر أخرى للتشريع كالحكمة والمصلحة والواقع إلخ. غير أن المتشدّد يستطيع أن يردّ بالقول: الشريعة فرضها الله وهي كاملة غير منقوصة وصالحة لكل زمان ومكان ولكل الظروف ولا تحتاج إلى أي اجتهاد أو إضافة أو حذف أو نسخ أو إبطال

أو تعطيل أو تعديل. وإن علاقة الإنسان بالله هي علاقة تنفيد للأوامر. وهل يحق للإنسان الضعيف والصغير والفقير أن يجادل الله القوي والكبير والغني!؟

فما هو ردّ الإسلامي الوسطي!؟

صحيح أنّ هذا الأخير قد يضطر في بعض الأحيان إلى مجابهة الإسلامي المتطرِّف، حتى بالقوة كما حدث في تونس، غير أنه لا يملك رغم ذلك أي خطاب واضح وقادر على مجابهة الخطاب المتشدد والحلول محله في المساجد والجوامع والمدارس والإعلام.

الوضوح مطلب أساس.

نعم..

الإسلامي المعتدل والإسلامي المتشدد كلاهما يقول: القرآن دستورنا. لكن المتشدد يفهم من ذلك أن كل عبارة في القرآن تمثل بنداً يجب تطبيقه بحذافيره. مثلا، «قرن في بيوتكنّ» تعني بالنسبة للمتشدّد حرمان الفتيات من الذهاب الى المدرسة وحرمان المرأة من السياقة، وحرمانها من السفر بلا محرم، وحرمانها من العمل.. إلخ؛ و«اللائي لم يحضن» تعني لدى السلفيين المتشددين جواز تزويج الطفلات الصغيرات؛ و«كتب عليكم القتال» تعني لدى الجهاديين المتشددين أن القتال فرض عين على كل مسلم، وهكذا.

إذاً..

الوسطي والمتشدد كلاهما يقول «القرآن دستورنا». لكن وحده المتشدِّد يقصد ما يقول.

المدخل الأخلاقي إلى الحَداثة

المدخل الأســاس والمنسي إلى الحداثة هو المدخل الأخلاقي. إذ لا حداثة فعلية من دون حداثة أخلاقية.

هذا الدرس نسيناه أو تناسيناه، ظنا منا أن النص الديني يكفل لنا اكتفاءً ذاتياً لا يضاهى من الأخلاق، بل يكاد يبلغ حد التّخمة والتضخّم.

وهذا وهمٌ يرسّخه صِنفان من الناس:

أولاً، المحافظون والمحافظون الدينيون بكافة أطيافهم والذين يظنون بأن الحداثة عمل لا أخلاقيّ مرفوض، ومن ثم يؤكدون الحاجة للعودة إلى الرّصيد الأخلاقي للنص الديني.

ثانياً، بعض اليساريين النيتشويين والذين يعتقدون أن كل القواعد الأخلاقية سواء كانت نقلية أم عقلية، ليست سوى عائق أمام حرية الإنسان وطموحه. لذلك يظنّ بعض هؤلاء أن الحداثة (التي نريد) بدأت فعلياً مع نيتشه، وليس مع سبينوزا أو روسو أو كانط.

درءاً للخلط، هناك قضية أساسية قد نغفلها، إما في غمرة الفهم السطحي لفلسفة نيتشه (على طريقة اليسار النيتشوي في فرنسا) أو في سياق تجريم الحداثة (على طريقة المحافظين الجدد في أمريكا) أو تكفيرها (على طريقة السلفيين في العالم الإسلامي): الحرية لدى سبينوزا وروسو ولوك وكانط ليست واقعاً يقابل أو يعارض الأخلاق، كما هي نظرة القدامة إلى العلاقة بين الحرية والأخلاق. بل، مع التأسيس الأخلاقي للحداثة، أصبحت الحرية شرطاً أولياً وأساسياً لأخلاق المواطنة والسلوك المدني. يقول كانط: «الإرادة الحرّة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد»[1].

تبسيط السؤال قد ينتهي إلى أجوبة سطحية. لذلك نوضح، ليست المشكلة مع أو ضد الأخلاق. وإنما السؤال، عن أي أخلاق نتحدّث، أخلاق المواطنين الأحرار والذين يتّفقون ويتعاقدون ويلتزمون بوعي وحرية ومسؤولية، أي أخلاق الحداثة السياسية، أم أخلاق الرّعايا والعبيد الخائفين والخانعين والذين يمارسون السياسة بغرائز الكيد والمَكر والكتمان، أي أخلاق القدامة، من قبيل «فلتة السقيفة»، و«فتنة الخديعة»...؟

الردّ الحداثي واضح وصريح، إذ يقول سبينوزا : «لا يتصرف الإنسان الحر بمَكر أبداً»[2].

---

(1) إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافزيقا الأخلاق**، ترجمة ع. الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، 2002، ص : 146.

(2) باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2009، ص : 299.

لم يكن نيتشه يَقبل بقيم الغدر والخديعة والمسكنة. كانت غايته تحرير المنظومة الأخلاقية الحداثية من الرواسب القدامية التي قد تدمِّر طموح الفرد وتشل طاقته الحيوية وتصيبه بالخمول والتواكل. فقد كان نيتشه، عكس التأويل السطحي لمشروعه، يقدم درساً متقدماً في أخلاق التنوير، أخلاق الفرد الحر، المستقل، الطموح، المبادر، والمبدع.

مشكلتنا نحن المسلمين أننا بالفعل لا ننكر تخلّفنا العلمي والتقني والصناعي والسياسي والحقوقي، إلخ، لكننا في المقابل ننكر تخلّفنا الأخلاقي. بل نتوهم أننا أكثر شعوب الأرض أخلاقا، ونظن أن منطق «الحاكمية والعبودية لله» يغنينا عن أي تأسيس أخلاقي للمواطنة؛ ففي النص الديني كل مقوِّمات السلوك الحسن: (بالوالدبن إحساناً)، (أما السائل فلا تنهر)، (العفو عند المقدرة)، (عتق رقبة)، (إطعام ستين مسكيناً)، (الذين هم يُراؤون ويمنعون الماعون)، إلخ.

لكن الحقيقة أيضاً، إن هذه الأخلاقيات تناسب بالكاد مجتمعا قروياً بسيطا تُختزل علاقاته في عبارت مثل : «زوجتك ابنتي»، «أنت طالق»، «أنت عليّ كظهر أمـي»، «أبسط يدك أبايعك»، إلخ. إنه مجتمع ما قبل بناء الدولة، وبالأحرى ما قبل بناء دولة المؤسسات بقرون طويلة، وما قبل المجتمعات التي تكاثر سكانها وتنوّعت اعتقاداتهم وعاداتهم وتغيّرت معاملاتهم التجارية وفهمهم للعلاقات بين الرجال والنساء واعلاقات التبادلية والتواصلية المعقّدة بين بشر ومجتمعات اليوم....

المؤكد أن العقل الأخلاقي البشري يتطور –بسرعة أحياناً– عبر مجرى التاريخ. لذلك فالكثير من الأفعال التي كانت مقبولة لدى القدماء، بل وتندرج ضمن تصوّرهم للخير والفضيلة، لم تعد كذلك اليوم.

في المجتمعات القديمة كان تزويج طفلة في سن الثانية عشر يعدّ فضيلة، وكانت مشاركة أطفال دون سن الرّابعة عشر في الأعمال القتالية يعدّ بطولة، وكان القتل والاغتصاب أثناء الحروب والغزوات حقاً من حقوق المنتصرين، وكان تنفيذ عقوبة الإعدام أمام مرأى الجمهور نوعاً من الإنصاف. لكن ضمائرنا، وحتى بنيتنا الغصبية، لم تعد تتحمل اليوم مثل هذه الأعمال. فقد صرنا ميالين إلى تجريم الكثير من فضائل القدماء. ما يؤكد أن العقل الأخلاقي يتغيّر عبر التاريخ. إذا، ليست السلفية بما هي تمسّك أزليّ بتلك الأخلاق القَبَلية القديمة، سوى فرصة لتعطيل الأخلاق.

والمحصلة، إن المصدر الوحيد والأساس للتشريع الأخلاقي لا يمكن أن يكون أيّ نص من نصوص الماضي، كيفما كان، طالما أنها تعبّر عن مستوى العقل الأخلاقي لعصرها. ولذلك فإن تحديد معايير الحكم الأخلاقي مهمة دائمة ومتجددة للعقل الأخلاقي البشري على وجه التّحديد. وبسبب ذلك نستطيع أن نقول بكل حزم وجزم : العقل هو المصدر الوحيد للتشريع. وهذا هو المدخل الأساس إلى الحداثة السياسية.

كمثال على ذلك، يقول سيد قطب : «ليس عبداً لله وحده من يتلقى الشرائع القانونية من أحد سوى الله»[1].

(1) سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق بيروت ودار الثقافة الدار البيضاء، 1993، ص : 94.

قبل متابعة التحليل، نؤكد مرّة أخرى أن ليس للقرآن وظيفة أخرى غير الوظيفة التعبّدية. وهي أقوى وأتقى وأبقى وظيفة. وكل إقحام للقرآن في أمور السياسة مجرّد تضارب بآيات «حمالة أوجه».

انطلاقاً من معايير النص الديني، لا يمكننا أن نرفض تزويج طفلة من مغتصبها، ولا يمكننا أن نردّ رغبة المجرم في دفع الدية لاجتناب العقاب، ولا يمكننا أن نرفض الزّواج العرفي غير الموثّق، ولا يمكننا أن نرفض عقود عمل لا تضمن أي تعويض عن حوادث الشغل، إلخ. لكننا إن كنا نعتبر مثل هذه المواقف غير عادلة وغير منصفة، فلأننا ننطلق من معايير أخلاق الحداثة وقيم حقوق الإنسان.

لاحظنا، خلال الثورتين التونسية والمصرية، كيف إنّ التيار السلفي -وبدرجة أقل التيّار الإسلامي- لم يلتحق بالثورتين إلاّ بعد نجاحهما في طرد «الإمام الجائر». أما في أوّل الأمر فلم يكفّ السلفيون ألسنتهم عن التشهير بثوار الفايسبوك والتويتر! لكن، بعد انتصار الثورتين انقلب السلفيون على أنفسهم وأصبحوا في طليعة الدّاعين إلى تعميم نموذج «الرّبيع العربي»، ولو بالعنف الجهادي أحياناً، وصاروا في طليعة المحرِّضين على إقصاء كل «فلول الأنظمة البائدة».

اعتقدَ الكثيرون أن الأمر يتعلق ببوادر انقلاب سني في الموقف من الخروج والثورة. هذا خطأ؛ فالأمر امتداد للإيديولوجية البراغماتية القائمة نفسها على ثلاث مسلّمات:

1- إمام ظالم خير من عدمه.

2- عدم المشاركة في الفتنة (أي تحريم الخروج).

3- الصلاة وراء من غلب (أي السباحة مع التيار).

لاحظنا أيضاً كيف أطلق الإخوان المسلمون أثناء الثورة المصرية، وعداً بعدم الترشح للانتخابات الرئاسية، ثم ما فتئوا ينكثون بالوعد، ليتقدموا إلى الرئاسيات وبأكثر من مرشح واحد.

ولا غرابة، إذ يحكي لنا تاريخ الإسلام كيف قامت الدولة الإسلامية، بمعزل عن أي سند أخلاقي، على أساس **الفلتة** (فلتة أبي بكر كما سماها عمر)، و**الخديعة** (خديعة التحكيم زمن معاوية)، **والعصبية** (الأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية...).

في إطار أزمة الأخلاق، لم يكتف الفقهاء بالتساهل مع الكذب، بل شرّعوه وجعلوه شريعة، فأجازوا كذب الأب على أبنائه لـ «مصلحة» الأسرة، وكذب السلطان على شعبه لـ «مصلحة» البلد، وكذب الفقهاء أنفسهم لـ «مصلحة» الإسلام. ساهم التراث الفقهي في تشريع الكذب بدعوى «المصلحة». لكن الأخلاق تقتضي التصرّف بصدق، كما يقول كانط : «الصدق واجب مطلق أيا كانت الظروف»[1].

ثم، ساهم الفقهاء في إشاعة ثقافة الحقد والكراهية بدعوى ما يسمى بـ«الولاء والبراء». لكن، «لا يمكن للكراهية أن تكون خيراً»[2] كما يقول سبينوزا.

لقد جاء الفقه الإسلامي ليعكس حجم الأزمة الأخلاقية داخل الفكر الديني الإسلامي. وهي الأزمة التي انتقلت إلى صفوف الحركة الإسلامية.

---

(1) André Comte-Sponville, petit traité des grandes vertus, PUF ,1995 . p: 300

(2) باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2009، ص : 274.

لذلك، حتى محمد حسين فضل الله، والذي يُعدّه الكثيرون من بين أكثر المراجع الدينية تمسّكاً بقِيَم الأخلاق، فقد جاءت الكثير من فتاواه كاشفة لحجم الفراغ الأخلاقي داخل بنية الفكر الإسلامي عموماً. إذ لا يتردّد الشيخ في تجويز كذب الأب على أبنائه من أجل «المصلحة». مثلاً، في جواب عن سؤال لـ «أخ» من ألمانيا طلّق زوجته الألمانية، ويريد أن يُحافظ على حضانة ابنتيه فـ«يضطرّ أحياناً إلى أن يكذب على بناته من أجل تمرير بعض القضايا»، فهل يجوز له الكذب؟ كان الجواب: «يجوز ذلك في الفرض المذكور»[1].

ليس يخفى أنّ ثقافة الحق والقانون لا تقبل زواجاً أو تزويجاً بالمكيدة أو الإكراه، ولا تقبل طلاقاً أو تطليقاً بالمكيدة أو الإكراه، ولا تقبل بيعة للحاكم بالمكيدة أو الإكراه، ولا تقبل بأي حال من الأحوال بالأمر الواقع الناجم عن الغلبة أو الوصاية أو الخديعة، وهذا بصرف النظر عن النتائج أو النوايا أو الغايات. وفي المقابل فإنّ ثقافة الحيل الفقهية تنمّي القدرة على المكر والإنكار والتقية والكتمان، ولا تشترط في ذلك سوى أن تكون «النية» حفظ النفس أو النسل أو المال أو الدين أو أي شيء آخر، أو أن يظنّ المرء بأن نيته «الصلاح» أو «سد الذرائع»، أو يقنع نفسه بذلك، وهذا أسهل ما يكون في كل الأحوال.

في الواقع فإنّ تراثنا الفقهي ليس لديه سوى القليل مما يمكنه أن يعلّمنا عن أخلاق المسؤولية والالتزام والتي أساسها الحريات الفردية، وفي المقابل لديه الكثير مما يمكنه أن يعلمنا عن ثقافة المكر والنفاق والخداع: الحرب خدعة، اقضوا حوائجكم

---

(1) محمد حسين فضل الله، **المسائل الفقهية**، دار الملاك، بيروت، الطبعة الثامنة، 1998، الجزء الثاني، ص: 435

بالكتمان، من ابتلي منكم فليستتر، درء المفسدة الكبرى بمفسدة صغرى، الغاية تبرر الوسيلة، البراء بالقلب إن كان لا مفر من الولاء باللسان، الصلاة خلف من غَلَب، الضرورات تبيح المحظورات، للضرورة أحكام، إلخ.

ما يعني أننا من خلال تراثنا الفقهي اكتسبنا ثقافة الحيل الفقهية، وهي ثقافة مضادّة لثقافة الحق والقانون ولدولة المؤسسات الحديثة.

إن كل من يقرأ كتب الفقه الإسلامي بعين ثقافة الحق والقانون سيقف على ما يُذهل الأذهان من حيل فقهية في تفصيل الفتاوى بحسب المصلحة، والتي لم يكن المقصود بها المصلحة العامة؛ لإنّ المصلحة العامة مفهوم حديث بكل المقاييس، لكنّها مصلحة معتبرة أو مرسلة يقع تقديرها على المفتي بمراعاة سياق وظروف السائل أو طالب الفتوى حصراً. وإلا فإن أحكام الفقه كانت تأتي دائما على طريقة: «سئل فلان رحمه الله عن كذا.. فأجاب بالقول إن رأي فلان كذا، لكن يخالفه علان في كذا، ورأي الجمهور كذا، ويرجح بعض الصحابة أو التابعين كذا على كذا، والرأي عندنا هو كذا.. والله أعلم». بمعنى أن أحكام الفقه تجيب عن أسئلة محددة بظروف السائل وسياق السؤال حصراً، ثم تبقي الأبواب مفتوحة لجهة الالتفاف وعدم الالتزام، وكل هذا بخلاف ثقافة الحق والقانون التي تفترض قدراً من الصرامة والوضوح والمسؤولية والالتزام.

لا شكّ أنّ كذبة التفوّق الأخلاقي للمسلمين تحرمنا من إدراك حجم انحلالنا الأخلاقي، والذي نكتمه ونحجبه بثوب داكن من النفاق الديني، ومن الحشمة الكاذبة، ومن الحياء الماكر.

فَرَضيّة حول الشهادة

جرت العادة على اعتبار أن الشهادة هي الرّكن الأول من أركان الإسلام. وليس هذا ما سنناقشه الآن. إنما نريد أن نبسط فرضية محدّدة حول مضمون الشهادة. إنها في كل الأحوال مجرّد فرضية، إن وجدت بعض حجج الإثبات، فلعلها تنتظر أيضاً حجج النفي لغاية دحضها، إن أمكن ذلك.

لم ترِد الشهادة في القرآن إلا بشقها الأوّل، وبصيغة الشهادة وليس الشهادتين، أي بصيغة تحصر الشهادة في قول (لا إله إلا الله). مثلا:

- (إِنَّهُمْ كَانُوَاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ) سورة الصافات، 35.

- (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ) سورة محمد، 19.

- (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) آل عمران، 18.

معلوم أن عدم اقتران شهادة التوحيد بأي اسم آخر عدا الله، وعدم اقترانها حتى باسم الرّسول محمد، هو ما جعل بعض القرآنيين ينفي عن الآذان الشق الثاني من الشهادة، مؤكدا أيضاً أن الشهادة في أصلها شهادة واحدة لأقنوم واحد، وليست شهادتين لأقنومين كما درج المسلمون على القول. والرّاجح أن هذا القول يوافق روح التوحيد الربوبي الذي جاء به الإسلام. فربما في لحظة من لحظات تاريخ الإسلام انتقلت الشهادة من التوحيد (لا إله إلا الله) إلى التثنية بإضافة (محمد رسول الله). لسنا نملك من الوثائق التاريخية ما يكفي لكي نحسم القول في الصيغة الأصلية للأذان. على أن صيغة الأذان كانت محض اتفاق ذوقي بين الرّسول والمسلمين كما تؤكد الرواية التاريخية. لكن بمعزل عن الأذان، يمكننا أن نتساءل حول صيغة النطق بالشهادة الأكثر انتشاراً زمن الرّسول؟

لنبدأ من الأخير، لحظة احتضار الرّسول :

فقد جاء في صحيح البخاري، عن عائشة أنها كانت تقول: «إن رسول الله(ص) كان بين يديه ركوة –أو علبة– فيها ماء –يشك عمر– فجعل يُدخل يديه في الماء فيمسح بهما وجهه ويقول : «لا إله إلا الله إن للموت سكرات»، ثم نصب يده فجعل يقول «إلى الرفيق الأعلى»، حتى قبض ومالت يده».

واضح من الرواية أنّ الرّسول لم يثبت عنه لحظة احتضاره، النطق بغير الشهادة في صيغتها القرآنية (لا إله إلا الله)، من دون أي إضافة.

وفي موقف مشهور، جاء في صحيح البخاري «أنه لما حضرتْ أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله(ص) فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أمية بن المغيرة، قال رسول الله(ص) لأبي طالب : يا عم، قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله. فقال أبو جهل وعبد الله بن أمية : يا أبا طالب! أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله(ص) يعرضها عليه ويعودان بتلك المقالة حتى قال أبو طالب آخر ما كلمهم : هو على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله. فقال رسول الله(ص): أما والله لأستغفرن لك ما لم أُنهَ عنك. فأنزل الله تعالى فيه : (ما كان للنبي...) الآية».

إذا، صيغة الشهادة التي نطق بها الرسول لحظة احتضاره، والتي طلبها من عمه أبي طالب، هي صيغة شهادة التوحيد الربوبي الواحدة : لا إله إلا الله.

وثمة أيضاً حديث نبوي تكرّر عشرات المرّات في الأصحاح، وبصيغ مختلفة، يرجِّح صيغة الشهادة الواحدة : لا إله إلا الله. فقد جاء في صحيح مسلم أن رسول الله قال : «لقِّنوا موتاكم : لا إله إلا الله». وجاء في مسند أحمد «ان الله قد حرَّم على النار من قال لا إله إلا الله يتغيى بذلك وجه الله»؛ البخاري. وأيضا، «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير. ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير. ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير»، البخاري. وأيضاً، «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، في يوم مائة مرة كانت له عشر

رقاب وكتبت له مائة حسنة ومُحيت عنه مائة سيئة...»، البخاري. وأيضاً، «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يُحيي ويُميت وهو على كل شيء قدير مائتي مرّة في كل يوم لم يسبقه أحد كان قبله ولا يدركه أحد بعده إلا فأفضل عمله» رواه أحمد. وأيضاً، «ان الله اصطفى من الكلام أربعاً سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر...».

وفي كل الأحاديث على نفس المنوال، لسنا نجد أيّ ذكر أو إشارة إلى ما جرى الاعتقاد بأنه الشق الثاني للشهادة.

وفي كل الأحاديث النبوية، أو المنسوبة للنبي، غالباً ما نجد صيغة الشهادة وناذراً ما قد نجد صيغة الشهادتين، ما يعني أن المشهور عند المسلمين زمن النبي، أن الشهادة تكون شهادة واحدة : لا إله إلا الله.

لا نعرف في أي مرحلة من مراحل نشوء الخطاب الديني كُرِّست التثنية في صيغة الشهادة، لكن بوسعنا أن نفترض أيضاً بأن تلك التثنية في الشهادة، والتي لعلها شوّشت على جوهر التوحيد الربوبي، قد أثّرت سلبا على التصور القرآني للإسلام باعتباره مبدءاً ربوبياً عابرا للطوائف والمذاهب والديانات.

ما الإسلام؟

1-الإسلام القرآني

يُقال، الإسلام دين الفطرة. وقد ذُكر في القرآن (**إنّ الدين عند الله الإسلام**) سورة آل عمران، الآية 19. وذُكر أيضاً، (**إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون**) سورة البقرة، الآية 132.

مهلاً، أمامنا سؤال كبير الآن :

هل يفتح هذا الكلام الباب على مصراعيه أمام التعصّب الديني؟ وهل ينتج مثل هذا القول القابلية الثقافية للتعصب الديني؟ ألسنا جميعنا متعصّبين ولو بدرجات متفاوتة؟

وإلاّ..

ما المقصود بالإسلام؟

بدءاً وتوضيحاً نقول :

لا يحيل الإسلام إلى الشريعة المحمدية، كما هو شائع لدى عامة الناس، أو كما أشاع الفقهاء وأشاعت حركات الإسلام السياسي

والسلفي والجهادي، وإنما يحيل الإسلام إلى مبدأ التوحيد الرّبوبي الذي تدعو إليه كافة الأديان التوحيدية بدءا من النبي ابراهيم على الأقل إلى غاية النبي محمد، كما تبيّن الآيات التالية :

(وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربِّهم لا نفرِّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) سورة البقرة، الآية 136.

(ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنيّ إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) سورة البقرة، الآية 132.

(فلمّا أحس عيسى منهم الكفر قال مَن أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله وأشهد بأنا مسلمون) سورة آل عمران، الآية 52.

بل لا يحيل الإسلام لأي انتماء ديني أو هوية عقائدية. وذلك لشاهدين أساسيين :

أولهما شاهد اصطلاحي؛ فإن مصطلح الإسلام لا يتضمن «ياء» الانتماء. بخلاف سائر الأديان مثل المسيحـ(ية)، اليهود(ية)، البوذ(ية)، البرهمانـ(ية) إلخ. وبخلاف سائر الإيديولوجيات أيضا، مثل الشيوعـ(ية)، الليبرالـ(ية)، اليسار(ية)، إلخ.

من الواضح أن الإسلام لا يعبر عن انتماء إلى دين معين أو ايديولوجية معينة، ولا يدل الإسلام على أي نزعة أو تيار أو تحزّب، وإنما يدل الإسلام باللفظ وبالمعنى على مبدأ التوحيد الربوبي العابر للديانات.

وثانيهما شاهد نصّي؛ إذ يُوجِّه القرآن نقداً صريحاً لأولئك الذين يجعلون الدين مذهباً وتياراً ومنهجاً، فيقول : (ومن الناس من يعبد الله على حرف) سورة الحج، الآية11، أي «على وجه ومذهب»، يقول القرطبي[1].

الإسلام، حسب التّحديد القرآني، لا يحيل إلى مذهب أو تيّار أو نزعة، وإنما يحيل إلى فكرة التوحيد الرّبوبي (التي فطر الناس عليها) سورة الروم، الآية 30، من دون تفاصيل فرعية قد تخص بيئة وثقافة ونفسية هذا النبي أو ذاك. وبهذا المعنى تكون شريعة محمد محض تأويل يرتبط بسياق ثقافي مخصوص لمبدأ الرّبوبية. وإذا كانت التأويلات الثقافية لذلك المبدأ تتسم بالنسبية والتعدّد، فهذا ينسجم مع صريح الآية (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) سورة المائدة، الآية 48.

ذلك المبدأ الرّبوبي الفطري هو المسلّمة الحدسية الأساسية التي انطلق منها الفلاسفة المؤسسون للحداثة: فالله من منظور الكوجيطو الديكارتي موجود في العقل وجوداً فطرياً؛ ووجوده الفطري دليل على وجوده الموضوعي. وهو بالنسبة لكانط مسلَّمة من مسلَّمات العقل العملي. وقد رأى لايبنتز «أن العقول هي أكمل الموجودات وأحسنها تعبيراً على الألوهية»[2]. وأكد سبينوزا أن «للنفس البشرية معرفة تامة بماهية الله الأزلية اللاّمتناهية»[3].

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مراجعة وضبط وتعليق محمد ابراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996، ص : 84

(2) لايبنتز، **مقالة في الميتافزيقا**، ترجمة الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2006، ص : 201.

(3) باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص : 133.

هكذا، تبدو كافة الأديان ومن ضمنها الإسلام المحمدي، محض تأويلات نبوية فرعية، داخل سياقات بشرية مختلفة، لنفس المبدأ الأصلي الذي يتصوّر وجود نوع من الوجود «الكلي» و«الكوني» و«الأولي» و«المطلق»، كتعويض عن نقص الوجود «الجزئي» و«النسبي» و«العَرَضي».

هذا الميل «الغامض»، يسميه المتصوّفة بالشوق أو العشق أو الحنين. وفي هذا يتفق معهم معظم الفلاسفة والعلماء العقلانيين، من أرسطو إلى روسو، ومن هيجل إلى آينشتين. بل لم يبتعد الكثير من الفلاسفة «اللاّدينيين» عن مثل ذلك الشعور الغامض. وتلك مسألة أخرى.

2– البداهة المنسيّة في الإسلام المحمدي

بدءا أعترف بما يلي : لربّما كنتُ مخطئاً حين كنتُ أبحث عن وصف دقيق أُطلقه على نمط الإسلام الذي نريد أن نقارع به ما يسمّى بالإسلام السياسي بكافة ألوانه وأشكاله. أحياناً كنتُ أسمي هذا الإسلام البديل بالإسلام المدني أو الإسلام الفطري أو الإسلام الرّوحي أو الاجتماعي أو الشعبي أو القرآني أو الوحياني أو ما إلى ذلك من الأوصاف والصفات. وفي الحقيقة فقد كنت تائها في هذا المسعى الخاطئ، بل كنتُ واقعاً تحت تأثير نفس الخطاب الذي قصدتُ مجابهته، في حين كان عليّ منذ البدء أن أكتفي باسم واحد وواضح بلا نعت ولا توصيف، هو الإسلام، أو الإسلام المحمدي إن قصدتُ وجه التحديد. هذه هي البداهة التي أدركتها متأخراً بعد طول لبس والتباس.

بعد هذا البوح الصريح، أضيف هذا التّوضيح :

ليس هناك من مقابل لما يسمّى بالإسلام السياسي غير الإسلام المحمدي نفسه. ولا يحتاج هذا الإسلام إلى أي إضافات أو زوائد أو توصيف زائد عن الحاجة؛ فالإسلام المحمدي بطبيعته الأصلية الخالية من المأسسة والمتحررة من السلطة والمتخلصة من آليات الضبط والمراقبة لا يمثل أيّ بيئة حاضنة للإسلام السياسي أو الإيديولوجي أو السّلفي أو الأصولي أو الجهادي أو قل ما شئت. في كل الأحوال، لا يحضن الإسلام غير الإسلام. وهذه هي البداهة المنسيّة بفعل هيمنة أنماط التديّن الإيديولوجي.

أليس يقال : الإيديولوجية نسيان للواقع؟ !

إنّها البداهة التي غفل عنها الكثيرون. ولذلك فإنّ القليلين فقط توقّعوا سقوطاً للإسلام السياسي، وأقلّهم توقَّع سقوطاً سريعاً. كان ظنّ الأكثرية، أو الكثيرين، أنّ الاسلام السياسي سيُعمر زمناً طويلا، وأنه سيكون أطول الإيديولوجيات الشمولية عمراً ! ألم يقل خيرت الشاطر نفسه : «أتينا لنحكم مصر خمسمئة عام»؟ ولا شكّ أيضاً أنه قصد أن يقول «إلى الأبد». وبالفعل، فقد كان يبدو الأمر كما لو أننا على عتبة قرون وسطى جديدة ستستغرق عقوداً طويلة إن لم تستغرق عدّة قرون أخرى. لماذا؟ بخلاف سائر شموليّات القرن العشرين التي لم تعمِّر سوى عقود قليلة من الزّمن، فإنّ الإسلام السياسي لا يستند إلى خطاب وضعيّ كما هو الحال بالنسبة للشيوعية أو النازية، لكنّه يستند إلى عقيدة دينيّة راسخة في وجدان الشعوب. وهنا مبعث الخوف من أن يطول الخريف الأصولي زمناً قد لا ينتهي.

لكن كل هذا الظن كان مجرّد مغالاة في التقدير وخطأ في الحساب؛ لأنّ الحقيقة التي نسيها الكثيرون هي أن الإسلام المحمدي لا يمثّل بيئة حاضنة للإسلام السياسي: فحين يُقال مثلا، «لا كهنوت في الإسلام»، و«لا رهبانية في الإسلام»، و«لا إكراه في الدين»، إلخ، فإنّ مقصود القول أيضاً أنّ لا وجود لسلطة دينية أو مؤسسة دينية أو دولة دينية أو حزب ديني أو جمعية أو جماعة أو مجموعة دينية في الإسلام.

إن الإسلام عموما هو معطى فطري أو أقرب إلى الفطرة، إنه يبقى في أصدق وأدق أحواله أبعد ما يكون عن السلطة من حيث هي آليات للضبط والمراقبة والتحكم، وإنه أقرب ما يكون من الطبيعة البشرية بعفويتها وتلقائيتها.

النبيّ محمد تحديداً، وعلى خلاف سائر الأنبياء العبرانيين، كان مجرّد إنسان بسيط لا يختلف عن سائر النّاس البسطاء والطيبين، يحمل الكثير من محاسن البشر وغير القليل من نواقصهم، يجوع ويشبع، يشتهي ويقنع، يعشق ويتوجَّع، لا عصا يشقّ بها البحر أو يجعلها حيّة تسعى، لم يكلِّم الموتى ولا هو كان يفهم لغة الهدهد أو النّمل، لم يكن يفسر أحلاماً ولا كان يعالج أسقاماً، لم يكن يُسخِّر الجن ولا كان يرسل العفاريت إلى أقاصي الأرض فتعود إليه قبل أن يرتدّ طرف عينه، لا شيء من تلك الخوارق والمعجزات كان يأتيها أو يزعم إتيانها، وحتى عندما يطالبونه بشيء من ذلك كان يردّ عليهم «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ ...»، نبي الإسلام يظل أقرب إلى حياة الناس البسطاء منه إلى خوارق أنبياء العهد القديم، أقرب إلى الشرط الإنساني بخصائصه ونواقصه، أقرب إلى الطبيعة نفسها،

وباختصار بليغ، فقد كانت أمّه «تأكل القديد» كما يقول عن نفسه. ومن ثم كان توصيف جورج طرابيشي دقيقا للغاية :«إنه نبيٌّ بلا معجزة». مع أن الذين عملوا على تقديس النص القرآني وفي سياق العمل على التقديس الذي راح يطال كل ما تعلّق بنبي الإسلام، وعلى العكس مما أراده الرسول نفسه «إنما أنا بشر مثلكم..»، صنعوا له معجزة وراح الكلام يتوسّع عبر التاريخ عن الإعجاز والمعجزة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لخاتم الأنبياء والمرسلين فإنّه لكذلك وأكثر من ذلك بالنسبة لسائر المسلمين المحمديين، أكانوا صحابة أم تابعين، أئمّة أم فقهاء، دعاة أم مرشدين.

الإسلام المحمدي دين «طبيعي»، هو ابن الصحراء، يكاد يخلو في منشئه من «نظرية الحق الإلهي»، ويكاد يخلو في مبدئه من «فكرة التفويض الإلهي»، ويكاد يخلو في أساسه من «محاكم التفتيش»، ويكاد يخلو في بنيانه من «صكوك الغفران»، ويكاد يخلو في رؤيته من «الخوارق والمعجزات»، ويكاد يخلو في مظهره الاجتماعي من مجالس وهياكل ومجامع ومؤسسات، ويكاد يخلو من الحلول السحرية للمشكلات الاجتماعية أو الاقتصادية أو الصحية.. تلك الإضافات الخرافية التي أضافها رواة الحديث خلال عشرات السنين من التضخّم الحديثي، وهي عموماً تناقض الحس السليم بل وتخالف القرآن الكريم.

ودعنا نعترف بوضوح بأنّ الأصل في الإسلام المحمدي أنّه ديانة خالية من النظرة السحرية للعالم، وخالية أيضاً مما يسميه فرانسوا ليوتار بالسرديات الكبرى، والتي تعدّ مرتعاً للإيديولوجيات الشمولية.

ومن قبيل الاستدلال نقول : لا يروي النص القرآني قصة الخليقة في شكل سردية كبرى لها بداية ونهاية، بل إنه وبخلاف غيره من الكتب المقدسة، لا يقدم لنا زمناً خطياً للقصص والحكايات وتوالي الأحداث، لا يقدم تاريخ البشرية في شكل سردية تمتدّ من بدء الخليقة إلى يوم القيامة كما هو الأمر في «الكتاب المقدس» على سبيل المثال؛ فقد نزل القرآن مُنجَّما شذَريا، ويرسم أزمنة متشظية. ولذلك، لم يقدم الإسلام المحمدي -ولا سيما الإسلام السني- أي رؤية خلاصية لتاريخ العالم، على طريقة عودة المسيح في المسيحية، أو الماشيح في اليهودية، أو بوذا في البوذية، أو حتى المهدي المنتظر عند غالبية الشيعة.

وبلا شك فإنّ السرديات الخلاصية، سواء أكانت وضعيّة على طريقة تحقيب الزّمن التاريخي عند أوغست كونت وكارل ماركس، أو كانت سرديّات دينية على طريقة الخميني وزمن الغيبة، تعدّ مرتعاً خصباً للإيديولوجيات الشمولية.

وفعلاً لسنا نتغاضى ولا نغضّ النظر عن هذا الواقع الشاخص أمام أعيننا، فإن الإسلام اليوم غارق في الكثير من مظاهر التطرف والعنف والفتنة والإرهاب بما يفوق سائر المذاهب والأديان في بعض الأحيان، وهذا مؤسف ومؤلم في كل الأحوال، لكن لا ننسى هذا : يبقى العنف الديني نفسه أقوى دليل على عدم مطابقة فكرة الدولة الدينية مع الواقع الديني للإسلام السنّي.

حين يلجأ إنسان ما إلى العنف فمعنى ذلك بكل بساطة أن ما يريده ليس ممكناً، وليس مقنعاً، أو ليس مطابقاً للواقع.

وبكل تأكيد، يبقى العنف مخيفاً ومقرفاً أيضا، لكنه دليل على الإخفاق والفشل.

وبالأحرى، أمام استحالة الدولة الدينية في بيئة الإسلام (وفي بيئة الإسلام السنّي على وجه الخصوص) يبقى أمامنا قدَران إثنان لا ثالث لهما : إما فتنة دينية لا أول لها ولا آخر، تأكل اليابس والأخضر، ولا تبقي ولا تذر؛ وإما الانخراط الحكيم في بناء دولة الحق والقانون، واعتبار ذلك مصلحة شرعية، وواجباً أخلاقياً، وضرورة أمنية.

القَدَر الأوّل تجرّعنا مرارته مراراً ومراراً.

أمامنا.. القَدَر الثاني.

3- لا دولة دينية في الإسلام

لا يكفي أن نقول إنّ الإسلام المحمدي ديانة وليس دولة، لكي ينتهي النقاش حول علاقة الدين بالدولة في الإسلام، فهذا القول استنزف بحثا منذ خروج الخوارج الذين أكدوا قديما بأنّ الإمامة ليست أصلا من أصول الدين ولكنّها من المصالح المفوضة لنظر الأمة. وهم الذين قال في حقهم أحد أكبر خصومهم، علي بن أبي طالب، «لا تقتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه» (نهج البلاغة). والمقصود أن تطرّفهم الأعمى كان في مستوى الوسيلة ولم يكن في مستوى الغاية. والمهم أن لا أحدا استطاع أن يبرهن بالحجج العقلية أو النقلية على نقض أطروحة الخوارج، حتى ابن تيمية نفسه، إلا أن ذلك لم ينه النقاش حول علاقة الدين بالدولة في الإسلام. واستمر البحث

لقرون وصولاً إلى الشيخ الأزهري علي عبد الرازق، وغيره من بعده، ومع ذلك ظلّت الشريعة مصدر التشريع وظل الإسلام «دين الدولة».

حسبنا اختصاراً أن نقترح إضاءة مستوحاة من أطروحة ابن خلدون، فيلسوف الدّولة في التاريخ الإسلامي. فالمؤكد أن مشروعية الدّولة لم تكن تجد داخل الإسلام أي سند شرعي لها -فكل ما قاله ابن تيمية عن الخلافة الوراثية التي شرعنها لا يخرج عن دائرة الاستحباب والجواز[1]- ولو وُجِد السّند الشرعي لما تقاتل الصحابة فيما بينهم من أجل السلطة بنحو أحدث صدمة مفجعة في الضمير الإسلامي، وإنما كانت مشروعية الدّولة تستند إلى المشروعية العصبية، كما يؤكد ابن خلدون.

وللتوضيح، عقب الفتنة الكبرى انتهت السلطة إلى معاوية بن أبي سفيان (الأموي) وليس إلى علي بن أبي طالب (الهاشمي)، وهو ما بدا كما لو كان منافياً للمكانة «الدينية» الاعتبارية لعلي بن أبي طالب، ومعاكسا لموازين القوى العددية.

وإذا كان التفسير الشائع يكتفي بالإحالة إلى دهاء معاوية وخديعة التحكيم، فإن هذا النوع من التفسير لا يفيد شيئا في فهم حركة التاريخ. ذلك أن المشروعية القائمة على كثرة الأتباع أو وَرَعهم لا تمثل أي سند للدولة ولا تمثل أي قاعدة للملك. كتب ابن خلدون يقول: «لما هلك عثمان واختلف الناس على عليّ،

---

(1) «يقول ابن تيمية بأن «خلافة النبوة مستحبة وليست واجبة وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا»، ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد -الرحمان الحنبلي، طبعة خاصة، 1398ه، المجلد 35، ص: 25.

كانت عساكر عليّ أكثر عددا لمكان الخلافة والفضل، إلا أنّها من سائر القبائل من ربيعة ويمن وغيرهم. وجموع معاوية إنما هي جند الشام من قريش شوكة مضر وبأسهم، نزلوا بثغور الشام منذ الفتح، فكانت عصبيته أشدّ وأمضى شوكة»[1].

المؤكد أن ليس في الدين الإسلامي ما يدعم مشروعية أيّ نظام سياسي كيفما كان نوعه. لذلك لم تجد مشروعية الدولة عبر تاريخ الإسلام ما تستند إليه عدا العصبية.

بمعنى، أساس الدولة في تاريخ الإسلام قائم على العصبية لا غير. ولا وجود لأي أساس آخر للدولة لا في السنّة ولا في القرآن. فبالعصبية حلّ العباسيون محل الأمويون، وبالعصبية حلّكل مَن جاء من بعد محلّ الذي كان من قبل.

من ثمة يصبح معنى العلمانية أكثر وضوحا وأقل التباساً : لن تعني العلمانية إخراج الدولة من مجال الدين كما شاع خطأً أو أشيع قصداً؛ ذلك أن الدولة لم تنشأ داخل الدين حتى نخرجها منه، وإنما نشأت منذ البدء خارج دائرة النبوّة والوحي والقرآن، ولا سَنَد لها غير العصبيات العشائرية والطائفية والسلالية، منذ حروب بني هاشم وبني أمية، قبل وأثناء وبعد ظهور الإسلام، مرورا بالخلفاء والسلاطين والمماليك والأمراء، وصولا إلى يومنا هذا.

أن نستبدل اليوم تلك العصبية القديمة بصناديق الاقتراع، هذا ما يلقي على كاهل المثقف الحداثي وظيفة جديدة، قليلا ما تعوّد عليها : التنوير الشعبي.

---

(1) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1992، المجلد الثالث، ص: 5.

4- في عسكرة الإسلام

المسألة، كل المسألة، أنّ هناك مزاج جهاديّ وقتاليّ واحترابيّ أفضى في الأخير إلى ما يشبه «عسكرة الإسلام!». كان ذلك المزاج قد بدأ يتشكل منذ الأزارقة والحشّاشين وابن تيمية، بل ومنذ بدء التقسيم الفقهي للعالم إلى معسكرين : دار للحرب ودار للإسلام، وصولا في الأخير إلى ظاهرة الإرهاب العالمي.

وتحديداً، قبل أن ينجلي خطر الإرهاب العالمي في القدرة على امتلاك تقنيات التفجير والنسف والتدمير، فإنه كان ولا يزال يكمن في مضامين الخطاب الديني السائد والتي –حتى في حالة سلميتها الدّعوية– فإنّها ظلت تصوِّر العالم وكأنه في حالة حرب أبدية بين معسكرين : الخير والشر، الحق والباطل، حزب الله وحزب الشيطان إلخ. حيث الحق يمثله المسلمون دائما وأبداً كضحايا وأبرياء ومستضعفين في الأرض! والباطل يتمثل منذ زهاء قرنين في الغرب وأمريكا كمعتدين ومتآمرين ومستكبرين في الأرض، فضلا عن «عملائهم» في الدّاخل!

وعلى هذا النحو من الخطاب قد يتصور المسلمون أنفسهم كأنهم في حالة حرب دائمة مع عالم غريب عنهم وغرباء فيه، (يحسبون كل صيحة عليهم) الآية، وأنّ عليهم أن يكونوا في حالة استنفار وأهبة لإشعال نار الحمية وإشهار سيف الغضب، بسبب أو بدون سبب، حتى إذا صدرت فتوى تحرِّض على الزّحف والنفير أو العنف والتفجير، كان قسم من الشباب جاهزين لتلبية النداء، لا يطلبون حججاً أو براهين، ولا سنداً أو يقينا.

لقد قلنا، وأكدنا مراراً، إنّ الخطاب أبلغ من الفعل؛ لأنّ الفعل في غياب خطاب داعم، قد يكون عرضيا وطارئاً ومجرد حالة خاصة ومعزولة كما يقولون.

الخطاب الديني السائد –وهنا مكمن العطب– يكاد يحوِّل الإسلام إلى مجرّد عقيدة احترابية. فإذا ما أسلم شخص هنا أو آخر هناك، اعتُبر ذلك نصراً للإسلام، وإذا ما «ارتدّ» مسلم هنا أو آخر هناك، اعتُبر ذلك مؤامرة على الإسلام والمسلمين.

ولأنّ الحرب خدعة كما يُقال، ولأنّ العالم في حالة حرب دائمة بين الشر والخير، والكفر والإيمان، تصبح سياسة بعض الجماعات الإسلامية في المستوى المحلي والدّولي قائمة على المكر والتقية والخديعة والكتمان في انتظار لحظة النصر والتمكين.

وهكذا، انتهت عسكرة الإسلام إلى تبديد الموقف الإنساني الأكثر نبلاً وأصالة داخل وجدان الإنسان الديني، الموقف الهابيلي (نسبة إلى هابيل) وفق الخطاب القرآني : (لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك) الآية 28، سورة المائدة.

ماذا فعلنا بهذه الآية؟ !

المسألة كل المسألة أنّ الفقهاء والدّعاة والشيوخ والوعّاظ وعلماء الدين والسلفيين والإسلاميين، لا أحد منهم استنبط من الموقف الهابيلي ولو حكماً فقهياً واحداً، وفي المقابل فقد استنبطوا من آية السيف مئات الأحكام الفقهية، بل ظنّ الكثيرون أنّ تلك الآية ناسخة لأكثر من مئة آية قرآنية حول الصفح والغفران! وتلك فضيحة أخلاقية صارخة.

واليوم، بفعل أنماط التديّن الإيديولوجي والاحترابي، نكاد نغرق في جحيم من الفتن التي لا تبقي ولا تَذَر، وتقترب منا ساعة الانتحار الجماعي، وتنتصر علينا غرائز الموت والهدم والعنف والانتقام، وتضعف فينا غرائز الحياة والحب والبناء والسّلام. تلك آفتنا، بل شهادة وفاتنا. عنفٌ فوق عنفٍ بعد عنف، وهدمٌ ودمار واحتراب وموت، إلى أن نخرج من دائرة تنفيذ حكم الله بيد كل مَن يدّعي أنه يحكم باسمه وترك الأمر إلى الله فعلاً فهو الوحيد، لاشريك له من الفقهاء والأمراء والخلفاء، القادر على معرفة وعلى تنفيذ أحكامه ليس على المسلمين فحسب، بل على كل الناس.

التفكير في اللّه

1- الله كلمة نفي

عندما نتكلم عن الإسلام، غالباً ما ننتج خطاباً متحرراً من أوهام الوثوقيات، إذ نستعمل اللّاءات النافية للتسلّط العقائدي وللوصاية الدينية، من قبيل : لا كهنوت في الإسلام، لا رهبانية في الإسلام، لا محاكم تفتيش في الإسلام، لا حياء في الدين... وصولا إلى لا إله إلا الله.

لكن، عندما ننتقل من مقام الكلام عن الإسلام إلى مقام الكلام باسم الإسلام، تتوارى تلك الرّوح التحرّرية خلف حُجُب من الوثوقيات، وتصير اللّاءات وَلاَءاتٍ باعثة على العنف والتطرّف.

المشكلة في علاقتنا بلاءات الإسلام، أننا قد نفكر فيها، أي نجعلها موضوعاً لتفكيرنا، لكننا غالباً ما لا نفكّر بها، أي لا نجعلها أداة لتفكيرنا. في حين، ثمة بونٌ شاسع بين من يفكر في أدوات النّفي ومن يفكر بها.

عندما نقول: لا كهنوت في الإسلام. فمعنى ذلك أيضاً أن لا سلطة دينية ولا حكومة دينية ولا أحزاب دينية ولا دولة دينية في الإسلام. وعندما نقول إن لا رهبانية في الإسلام، فهذا يعني أن لا وجود لرجال دين أو دعاة رسميين أو وعّاظ محترفين في الإسلام. وعندما نقول: لا محاكم تفتيش في الإسلام. فالنتيجة أن لا يكون هناك قضاء ديني ولا محاكم شرعية ولا أنظمة حسبة ولا شرطة دينية ولا ميليشيات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإلّا، نصبح كالذي يقول من دون أن يعني ما يقول!.

وأيضا، عندما نقول أن لا حياء في الدين، فالنتيجة أن لا حياء من جسد الإنسان، حتى ولو كان جسد حواء أو مريم العذراء.

وحين نقول في الأخير، لا إله إلا الله، فالمؤكد أننا حين نجعل أداة النفي «لا» أداة تفكيرنا، فإننا نتخلص من كل اعتقاد سحري وبدائي بوجود نوع من العصمة أو الوصاية، ولن تكون ثمة أي قداسة لأي نص أو شخص أو أرض أو مكان أو كائن من كان. لا النافية هنا ليست زائدة على اسم الله، إنما وجودها أصلي. فالله اصطلاحاً هو كلمة نفي -الـ(لا)ه- وهذا ما وعاه وأدركه محيي الدين بن عربي حين قال: «الله كلمة نفي»[1].

الله أيضاً ضمير غيب وغياب. وهذا ما أكده الإمام أبو حامد الغزالي، في إحدى ألمع إشراقاته عندما قال: «لا إله إلا الله توحيد العوام، ولا هو إلا هو توحيد الخواص»[2]؟

---

(1) ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص: 48.

(2) الغزالي، **مجموع رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2006، رسالة مشكاة الأنوار، ص: 14.

ليس الله في الإسلام سوى ذلك النفي الخالص وغير القابل لأي تعيين، إذ (ليس كمثله شيء) الشورى- 11 . الله نفيٌ لا يثبت بعده أي شيء آخر عدا أداة النفي. إذ إن كلمة الله هي أيضاً - بل وتحديداً- تعني في الأخير هكذا : إنه لا هُوَ.

2- الله كصيرورة

بين الفينة والأخرى، ينهض دعاة الثوابت للدعوة إلى الدفاع عن «ثوابت» الإسلام. وقد جعل بعض الوعّاظ الاستعراضيين من الحديث عن «ثوابت» الإسلام مناسبة لتجييش الشعوب وتهييج الجمهور.

نحتاج إلى إبطال هذه الادعاء.

ولنبدأ بالسؤال : هل من ثوابت في الإسلام ؟

هناك مسلَّمة لاهوتية سادت في العصر الوسيط، ولا تزال تلقي بثقلها إلى اليوم، تقول : إذا كان الله ثابتاً ثباتاً مطلقاً فالنتيجة أن تكون «نصوصه» و«أحكامه» و«أقواله» و«شرائعه» جميعها ثابتة ثباتاً مطلقاً. اللهم إلّا إذا قرر الله بنفسه أن ينسخ بعضها أو ينسخها جميعها، لسببٍ، أو لحكمة لا يعلمها إلا هو.

بل، لا يُستبعد أن تكون كل المخلوقات ثابتة بثبات خالقها، إلا ما شاء الله.

أولى ملاحظاتنا، أن عقيدة الثبات مجرّد إسقاط لثبات «الفكر» الإلهي على كافة «الأفكار». وإنها بذلك تندرج ضمن تماهي الإنسان مع صورة الإله الذي يؤمن به.

لا بد من تغيير الصورة أولا.

كيف؟

بدءاً، يحقّ لنا أن نسائل عقيدة الثبات فنقول : هل تتصف الذات الإلهية بالثبات الأزلي والمطلق، كما تتصور ميتافزيقا الثبات؟

قد لا نخالف الصواب إذا قلنا إن تصور الذات الإلهية باعتبارها ثباتاً مطلقاً وأبدياً –وهو التصور الذي هيمن على العصر الوسيط بشقيه الإسلامي والمسيحي– كان بتأثير من فلسفة أرسطو. وليس يخفى على أحد أثر أرسطو في بناء قيم العصر الوسيط، لا سيما في تصوره للذات الإلهية باعتبارها محرِّك لا يتحرّك.

منذ العصر الوسيط، كان العقل الديني الإسلامي –ولا يزال– يعتقد أن الذات الإلهية ثابتة ثباتاً أبدياً ومطلقاً. ومرّة بعد كل مرّة يتمّ إسقاط هذه النظرة الثباتية على كافة الحقائق والمفاهيم الدينية. لكن، حقيقة الأمر أن لا شيء في الخطاب القرآني يؤكد أن الذات الإلهية ثابتة ثباتاً مطلقاً منذ الأزل وإلى الأزل. إنما الغالب أن يكون الله محايثاً لأفعال الزّمان والصيرورة والتحول، وأن يكون –ربما بمنظور هيجلي– محايثاً للتاريخ. وكم هي واضحة صريحة تلك الآية التي تصف الله بأنه (كل يوم هو في شأن) سورة الرّحمان، الآية 29.

وهكذا، طالما أن الرّوح الإلهية الكونية صائرة من شأن إلى شأن، متحوِّلة من حال إلى حال، فبأي دليل يدعو دعاة الجمود إلى الدفاع عن الثوابت؟!

شعريّة الصحراء
وشريعة التصحّر

نحن نعشق الصحراء شعراً، ونعشقها نثراً، ونعشقها سرّا، ونعشقها جهراً، ونعشقها سيراً على الأقدام حين نلامس رطوبة الرمال، ونعشق فيها حكاية الإنسان يمشي على درب غير مرسوم وفي مسار غير معلوم، نحاكي الذات الإنسانية في رحلة التيه بلا مساراتٍ للعبور ولا علامات للمرور، حيث السّماء فراغ ملوِّن بالأزرق يملؤه الخيال وشيء من الآمال، وحيث الأفق سرابٌ يحمل بعض الأحلام ويحتمل بعض الأوهام. حتى آثار أقدامنا تذروها الرياح.

في بادية الصحراء لا مشهد يدوم، لكل شيء إذا ما تمّ أجل ينتهي إليه قبل أن تبتلعه كثبان الرمال. تختفي الأبنية سريعاً لتصير أطلالا يرثيها الشعراء، لا أثّر لعبور الحوافر والأقدام، لا قبورَ ولا قباب ولا مرئيات باقيات، لا أثر يدوم غير بعض الكلام المحفوظ في بعض الصدور.

الشعر هو الإبن الشرعي لذاكرة الصحراء. فهو لا يحكي عن أي شيء من الأشياء في عالم الأشياء فيه قليلة. بل، يقول

عن نفسه، ويحكي عن نفسه، ويتكلم عن نفسه. موضوع الشعر هو الشعر، وأشياء الشعر هي الكلمات. الشعر هو الملاذ الآمن من زحف الصحراء على الأشياء. الشعر هو ذاكرة الحياة في رمال الصحراء.

لا بأس..

لكن، المشكلة عندما تكفّ الصحراء عن أن تبعث بروح المقاومة الشعرية للتصحّر، فتفقد روحها، وينتقل الإنسان من شعرية الصحراء إلى شريعة التصحّر، كما يحدث لنا الآن في كثير من الأماكن.

عندما يخرس شعراء الصحراء ينطق سَحَرَتها وكهنتها.

عندما ينام الشعراء يستيقظ الدجّالون.

للصحراء خيالها الساحر، لكن للصحراء أيضا غرائزها المدمِّرة، غرائز التوحّش والثأر والقصاص وتبعية الفرد للقطيع (العشيرة). تلك الغرائز التي شوَّهت الثقافة الإسلامية عندما لم يتم تصريفها شعراً.

هنا وجه آخر من أوجه الإصلاح المطلوب : تحرير الدين من كهنوت الصحراء، وإعادته إلى أحضان الشعر.

قد نغتاظ من مشاهد أنصار «جماعة أنصار الدين» في صحراء مالي وهم يقومون بتدمير همجي لكل الآثار الدينية الإسلامية التي تزخر بها تامبوكتو. إنها فعلا جرائم ضدّ الإنسانية وفق توصيف الهيآت الثقافية الدّولية. بل لعل العالم كله قد استنكر تلك الجرائم

عدا «الإسلاميين الوسطيين» عندنا والذين تفوَّقوا على ميكيافيلي وأبلوا في الحيل الفقهية بلاءً مشهوداً.

لكن، ما هي دوافع الجريمة؟

ليس لتلك الجرائم من غاية أخرى غير الاحتفال بالتصحّر، التصحّر الرّوحي والحضاري والفنّي والإنساني، وتمجيد صحراء افتراضية قاحلة لسلف افتراضيّ متخَيَّل وفق رؤيا «إخواننا في الله»!

هذا العنف التصحُّري الإسلاموي، والذي انتهى إلى تدمير تماثيل بوذا العملاقة في أفغانستان، وإلى تدمير برجَي مركز التجارة العالمي في مانهاتن بنيويورك، وإلى تدمير أضرحة تامبوكتو في مالي، وإلى تدمير تمثال أب العلاءالمعرّي وتدمير أضرحة ومقامات عمرها مئات السنين في سوريا، والتلويح بتدمير الأهرامات والمومياوات الفرعونية المصرية، وقبل ذلك هو نفسه الذي كان قد دمّر قبر الرّسول في أرض الحرمين وأخفى معالمه. كل ذلك لا يتعلق بمجرّد سوء فهم أو سوء تفاهم، بل ثمة داء عضال ينخر دار الإسلام، وليس له من إسم آخر سوى الهمجية.

والعلاج إذاً؟

ليس هناك من ترياق في غير رقّة الشعر وعذوبته. هذا ما أدركه المتصوِّفة ومارسوه بالفعل، فجاءت نصوصهم الدينية مكلَّلة بروائع الشعر «الروحاني»، على منوال رباعيات الرومي، وخمريات ابن الفارض، وأشواق ابن عربي، وطواسين الحلاج.

هؤلاء أدركوا الرّوح الشعرية لجوهر الإسلام المحمَّدي.

نعم، جاء الإسلام المحمدي بأسلوب شعري. كيف لا وهو ابن شرعي لبيئة الصحراء العربية؟ وهكذا، وُلد الوحي الإسلامي ولادة شعرية، إيقاعية، سجعية، ابتهالية. وعلى هدي نَفْس النَّفَس جاءت أقوى النصوص «الدينية» أبداعاً شعرياً وشاعرياً، من قبيل ***رسالة الغفران*** للمعري، و***الإمتاع والمؤانسة*** للتوحيدي، و***ديوان الأشواق*** لابن عربي، إلخ.

مشكلة الإسلام أنه فقد روحه الشعرية، وأقحمه الفقهاء ثم السلفيون والإسلاميون والجهاديون في مأزق الصرامة «العلموية» على طريقة الحلال بيِّن والحرام بيِّن. لذلك ليس غريباً أن يبتعد التكوين الجامعي الأكاديمي الأساس للقادة الدينيين الجُدد عن الإنسانيات والإلهيات والفقهيات والجماليات واللسانيات. ليس غريباً أن يكون ابن لادن مهندسا والظواهري طبيباً وعبد السلام فرج ميكانيكياً، إلخ. وعلى هذا النمط أصبح الخطاب الديني المتشدد في قبضة «العقل الأداتي»، حيث ينعدم الخيال ويضيق الوجدان ويضيع الإنسان.

بالتأكيد، ليس الخطاب القرآني قصيدة شعر على منوال المعلَّقات والألفيات والرّباعيات ونحو ذلك، لكنه خطاب شعريّ بكل ما يعنيه ذلك من قوّة في الاستعارة والمجاز. لذلك، لا تكون العلاقة مع الدين إلاّ علاقة شعرية، تتمّ عبر السماع السجعي. هذا البُعد الشعري أغفله الفقهاء وأدركه الصوفية. ولهذا السبب شكّل المتصوفة الهدف الأول لهجوم الأصوليين، منذ فتاوى ابن تيمية مروراً بالحركة الوهابية وصولاً إلى الطالبان والسلفيين

والجهاديين وأنصار الشريعة في سوريا والعراق ومالي وليبيا واليمن ولستُ أدري.

بكل بساطة، عندما يَبعُد الشعراء يعود الكهنة.

وتحديداً، عندما طرَدْنا الشعراء من الحقل الديني واللاّهوتي في الإسـلام، فتحنا الباب على مصراعيه أمام الكهنة وتجّار الأوهام.

هذا ما يحدث لنا الآن.

وفي كل الأحـوال، هناك قضية أساسية في استراتيجية الإصلاح الديني في الإسلام. ماهي؟

يقوم جوهر الإسلام على تعالي الذات الإلهية، وعلى التمايز بين المستوى الإلهي والمستوى البشري، بين مستوى عالم الغيب الذي يحيل إلى الغياب، ومستوى عالم الشهادة الذي يحيل إلى الحضور، بحيث لا يتحقق الترابط بين هذا وذاك إلاّ مجازاً، وتجاوزاً للعجز الكينوني، عبر مَلكة الخيال. لذلك، ليس الدين سوى تأويل مجازي «للحق» الذي لا يمكن إدراكه؛ طالما أن «الحق» لا يُعْرَف ولا يُعَرَّف كما يردد المتصوفة. وبهذا النّحو نفهم كيف جاء القرآن ذوقاً جمالياً وعُمقاً خيالياً وشوقاً ابتهالياً وعَبَقاً تعبّديا. ونفهم في الأخير كيف جاء كلام القرآن باعتباره ليس مجرّد حلم وحسب، لكنه تأويل لحلم لم يره أحد، مع أنه كان ولا يزال يلهم الجميع، سلباً أو إيجاباً، غلوّاً أو سموّاً، اتباعاً أو إبداعاً.

لذلك.. نعلن في ختام الكلام المباح :

يحتاج الإصلاح الديني واللاّهوتي في الإسلام إلى استعادة روحه الشعرية، يحتاج إلى شعراء للرّوح والكينونة، عوض فقهاء بَوْل البعير، وإرضاع الكبير، وجواز ركوب النساء للحمير..!

أي نعم، يحتاج الدين إلى مشاعر أكثر نبلاً وسموّاً، يحتاج إلى قلوب نابضة بالعشق والشوق، يحتاج إلى أطباء للرّوح.. إلى شعراء إذاً.

الشريعة والقرآن

كثيرون مَنْ يستعملون الشريعة كسلاح فتّاك في حربهم على الحريات الفردية وعدوانهم على حقوق الإنسان، بحيث يرفضون تحديد سن الزواج، ويجرِّمون الحق في الإجهاض، ويتحفظون على مبدأ المساواة بين الجنسين في العمل أو السفر أو السياقة أو الزواج أو نحو ذلك.

لكن ما الشريعة أوّلاً؟

بادئ الأمر أقول : ليست الشريعة أقوال القرآن ولا أقوال الرّسول، لكنها تعني على وجه التحديد ذلك المجهود الفقهي الذي استغرق أزيد من ألف عام، وأثناءه حاول الفقهاء أن يستنبطوا من النص القرآني –وقد أضافوا إليه أقوال وأفعال الرّسول أيضاً– قوانين عامة وتشريعات كونية. فقد حاول الفقهاء على مدى قرون طويلة استنطاق مساحات الصمت التشريعي في النص القرآني وإرغامها على الكلام، وذلك بدعوى أن القرآن «قال كل شيء»! لكن السؤال : هل قال القرآن كل شيء بالفعل؟ أو على الأقل، هل يطوي بين ثناياه إمكانية الكلام عن كل شيء بحيث لا يبقى أمامنا سوى أن نستنطق صوامته ونكلم سكتاته؟

الإجابة بنعم هي الأسطورة المؤسسة للفقه، ومن ثم للشّريعة، ومن ثم للإنغلاق اللاهوتي والتطرّف الديني.

عدا ذلك، ولأنّ استنطاق النص القرآني لم يكن كافياً حتى باستعمال القياس وفق معايير غير واضحة وغير محدّدة، فقد أضاف فقهاء السنّة أقوال وأفعال الرّسول وأقوال وأفعال الصحابة أيضاً، بل أضافوا حتى أقوال التابعين وتابعي التابعين، ومقابلهم أضاف فقهاء الشيعة أقوال وأفعال الأئمة المعصومين ثم الوليّ الفقيه. وبهذا النّحو اتسعت دائرة مصادر التشريع لتشمل فضلاً عن أقوال القرآن، عشرات الآلاف من أقوال وأفعال الرّسول، ومئات الآلاف من أقوال وأفعال الصحابة والتابعين والأئمة المعصومين والأولياء.

وإن لم يساهم اتساع دائرة مصادر التشريع في توفير مخزون نصّي لا ينضب لاستنباط تشريعات كونية تغطي نوازل كل الأزمنة والأمكنة، فسرعان ما اهتدى الفقهاء إلى آلية القياس. ومرّة أخرى لم يتم التوافق على معايير أو ضوابط معينة لهذا القياس، إذ ظل السؤال : نقيس ماذا على ماذا؟ وبأي حق؟

وكتمرين حر، لنأخذ أي سورة كيفما كانت، مثلا «ألهاكم التكاثر (الآية 1) حتى زرتم المقابر (الآية 2)..»، ما هي إمكانات تطبيق القياس هنا لاستنباط قانون ملزم؟ لنجرِّب : قياساً على الآية الأولى يمكنني أن أستنبط قانونا لتحديد النّسل بدعوى أنّ التكاثر يلهي الناس عن الحق! وقياساً على الآية الثانية أو الآيتين معاً يمكنني أن أستنبط قانوناً عاما يمنع النّاس من زيارة المقابر! وقد

أشترط أن لا يكون سبب زيارة المقابر هو التباهي بكثرة الأحياء أو الأموات أو هما معاً ! وقد أقرر بمراعاة أسباب النّزول نفسها منع إجراء أي إحصاء للسكان. وقد أقرر أن يشمل الإحصاء الأحياء دون الأموات. وقد أقرر فقط أن لا يكون الإحصاء لغاية التفاخر بالكثرة ! وكل هذا بفضل القياس. لكن السؤال الأساس : بأي حق أحاول أن أستنبط من تلك الآية حكما شرعيا صالحاً لكل زمان ومكان؟

والحال أن منطوق القرآن نفسه يؤكد عدم وجود أي تشريع مطلق وصالح لكل زمان ومكان سواء بالقياس أو بدونه. إذ يقول : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) المائدة، 48.

لقد أنتج القياس في الأخير أحكاماً ليست فقط منافية للعقل، وليست فقط مناقضة لأبسط قيم حقوق الإنسان، لكنها فوق ذلك تقوِّل القرآن ما لا يقوله أو خلاف ما يقول. وأمامنا أمثلة :

هناك أفعال جعل لها النص القرآني عقوبات أخروية من دون أن يحدد لها أي عقوبة دنيوية، لكن غالبية الفقهاء استنبطوا –قياسا على العقاب الأخروي– ضرورة وجود عقاب دنيوي أيضاً. من قبيل الرِّدّة عن الإسلام مثلا.

هناك شعائر جعلها القرآن طوعية، وجعلها الفقهاء إلزامية، بل اتفقوا في العصر الحالي على أن تركها يستوجب العقوبة. مثل الصوم. وفي ذلك مخالفة صريحة للقرآن. تقول الآية : (يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتّقون. أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر

فعدّة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه ((أي يستطيعون صيامه)) فدية طعام مسكين فمن تطوّع خيراً فهو خير له وإن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) البقرة، 184. لكن، تبعاً للنّزوع التشدّدي لفقهاء عصر الانحطاط، عصر العُسر والضيق والشدّة والعوز، فقد جُعل الشّطر الأخير من الآية ناسخاً لما سبقه. ونحن هنا لأوّل مرّة نرى ناسخاً ومنسوخاً داخل الآية الواحدة نفسها! لكن، حتى على افتراض صحّة هذا الاستنتاج الجزافي فإنّ الشطر الأخير من الآية يستعمل فعل تطوّع، ما يعني أننا أمام شعيرة تطوّعية وليست إلزامية بأي حال من الأحوال. اللهم إلّا إذا كنا سنُقوِّل اللغة ما لا تقول !

هناك آيات قرآنية نُسخ حكمها بفعل انتفاء موضوعها ولا يمكن أن نستنبط منها سواء بالقياس أو بغير القياس أي قانون كوني وإلزامي. الهجرة مثلا. تقول الآية : (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيرا وسعة...) النساء، 100، وتقول آية أخرى بنحو أكثر إلزامية : (والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) الأنفال، 72. وإذا كان القول الأصح أن آيات التحريض على الهجرة قد نُسخ حكمها مباشرة بعد فتح مكة، فيحق لنا التساؤل حول ما إذا كانت آيات الجهاد والقتال قد نُسخ حكمها بدورها بعد ظهور دولة القانون والمؤسسات والمواثيق الدولية؟

والواقع أن بعض فقهاء التكفير استنبط بالقياس أحكاماً مرعبة، من قبيل التعامل مع الآية «كتب عليكم القتال» قياساً على الآية «كتب عليكم الصيام»! كما فعل صاحب الفريضة الغائبة، عبد السلام فرج.

غير أننا نصطدم بملاحظة أخرى :

مقابل الآيات القرآنية التي تتضمن التحريض على القتال والجهاد في سياق محدَّد ثمة عبارة في القرآن تمثل الصيغة الأكثر وضوحاً للتعبير عن أصالة حرية الاعتقاد الديني: لا إكراه في الدين.

المفارقة ليست هنا، لكنها تقع في مستوى الاشتغال الفقهي :

ففي الوقت الذي تَوافق فيه العقل الفقهي على تقسيم القرآن من وجهة نظر «تشريعية» تقسيماً صارماً إلى آيات مكية وأخرى مدنية، واعتبار آيات المرحلة الثانية، المدنية، والتي تتضمّن آيات الجهاد والقتال والغزو والسّبي والغنائم، ناسخة لآيات المرحلة الأولى، المكّية، وذلك باعتبار التسلسل الزّمني للنزول، فضلا عن الأبعاد التي اتخذتها الهجرة فيما بعد كنقطة قصوى لبداية تاريخ الإسلام ! فقد همّشوا المرحلة المكية الأولى من جهة، وأغفلوا من جهة ثانية وجود مرحلة مكية أخرى أو أخيرة بالغة الدّلالة والأهمية أعقبت المرحلة المدنية، مرحلة العودة، مرحلة النّصر، مرحلة الفتح، مرحلة تحقّق الهدف القرآني (لتنذر أم القرى ومن حولها)، مرحلة القرآن الأخير، الآيات التي نزلت بعد فتح مكة، وتخلو من دعوات القتال والغزو وما شابه، وكان يجب اعتبارها -وفق نفس المنطق- ناسخة للقرآن المدني، لولا أن المنطق الفقهي كان مبتوراً.

وفي الوقت الذي استنبط فيه الفقهاء عشرات القوانين والأحكام الفقهية من آيات الحرب والجهاد والقتال فإنهم لم

يستنبطوا من آية لا إكراه في الدين أي قانون يُذكر. بل خلاف ذلك، استنبطوا منه فقط ما سُمّي بأحكام أهل الذمة. وإنهم بذلك النحو -وبلغة العصر- قد أفرغوا الحكم من مضمونه، وأزاحوا أداة النفي عن العبارة القرآنية لا إكراه في الدين.

الحرية الدينية أولاً

يعاني الوعي الديني الإسلامي من فوضى عارمة قد توقظ تنتج دماراً رأينا ونرى مقدّماته منذ أفغانستان حتى اليوم. ويخبرنا تاريخ الإسلام كيف كانت الدول تقوم وتقعد على رماد الوقيعة والفتنة. لذلك السبب قيلت الكثير من روايات الوعيد حول من يوقظ الفتنة النائمة وينفخ في رمادها. لكن السؤال الأهم:

هل محكوم على المسلمين بالإقامة الدّائمة فوق رماد الفتنة النائمة؟

في واقع الحال، تبدو جغرافية العالم الإسلامي كأنها من أكثر مناطق العالم تأثّراً بحالة الفوضى الدينية المؤدية إلى الفتن. وهو الأمر الذي يجعل الكثيرين يظنون بأن الحل الأمثل يكمن في تنميط الحقل الديني وإخضاعه لضوابط مؤسَّساتية صارمة، أسوة بالحالة الشيعية أو الحالة الكاثوليكية على سبيل المثال.

غير أن هذا الخيار قد لا ينتج غير الاستبداد الديني، مثلما يحدث في كثير من الدول مثل إيران والسودان.

لكن، هل ثمة اقتراح آخر؟

فعلاً، تعاني دول العالم الإسلامي من فوضى دينية عارمة تجعل كل من هبّ ودبّ يتكلم باسم الإسلام، وأحياناً لمجرّد سبحة في اليد وزبيبة على الجبين وغيرهما من لوازم الشغل، لكن البديل عن هذه الفوضى المفضية إلى العنف والاقتتال لن يكون عبر مأسسة وهيكلة مجال هو أصلا مجال العاطفة والشوق والخيال والحرية. وليس بمثل هذا يُضبط أو ينضبط حال من الأحوال.

لا تعود أسباب الفوضى الدينية التي تجتاح دول العالم الإسلامي إلى غياب السلطة الدينية الناظمة، وإنما هي بخلاف ذلك، بسبب تلك الرّغبة الجامحة في تنميط تجربة دينية تظل في أصلها وأساسها غير قابلة لأي تنميط.

وليس يخفى أنّ كافة مظاهر الإسلام الإخواني والإسلام السلفي والإسلام الجهادي إلخ، ما هي إلاّ تجليات لسباق أو تسابق نحو تنميط الحقل الديني لغاية التحكّم فيه. لكنه سباق إلى الخلف (!) إنها بصريح العبارة مجرّد تجليات لنزعة «الهروب من الحرية»، إذا ما استلهمنا عنواناً قويا لأحد مؤلفات إريك فروم.

والحق يقال، قد تبدو الحرية الدينية مخيفة حين تتيح لنا أن نقرأ القرآن الكريم بأي حرف نشاء، وبأي مصحف نشاء، وبأي ترتيب للسور أو للآيات نشاء. وبسبب الخوف من هكذا حرية قرّر المسلمون ترسيم مصحف واحد، على أساس حرف واحد، على أساس رسم واحد، وحتى على أساس قراءة واحدة، وتفسير واحد، وهكذا.

نعم، قد تبدو الحرية الدينية مخيفة حين تسمح لنا بأن نصلّي ونبتهل على النحو الذي نشاء، وأن نُسبِّح بمختلف المعاني الجسدية والرّمزية اللّانهائية في هذا الكون الفسيح، لا سيما وأنّ البشرية على وشك أن تستوطن مجرّات بعيدة وبعيدة جدا. لكن، بسبب الخوف من الحرية المفتوحة على حدوس الحياة، جاء ضبط وتقعيد وتقنين حقل الإلهيات، الذي صار في الأخير أشبه ما يكون بقواعد الهندسة أو قوانين المرور. وهذا اعتداء على الدين.

وأيضا، قد تبدو الحرية الدينية مخيفة حين تمنح كل واحد منا الحق في أن يستفتي قلبه أولاً وأخيراً، ما يعني أن يستفتي ضميره الأخلاقي والإنساني الحر، وأن يستعمله من دون تعطيل؛ طالما أن الإسلام يخلو من رجال دين، أو هكذا يُفترض. غير أنّ الخوف من هكذا حرية ساقنا في الأخير إلى تخريج آلاف الدّعاة الغوغائيين والوعّاظ المحرّضين والأئمة المجيّشين والخطباء المهيّجين، وبينهم أمراء الجماعات الجهادية، وهذا أسوأ فعلاً وأقبح صنيعاً من تخريج رجال الدين.

وأيضا، قد تبدو الحرية الدينية مخيفة، حين نستحضر أنّ الكعبة التي نطوف حولها ونستقبلها في صلواتنا هي صندوق جذّاب لكنّه لا يحوي في داخله أي شيء. ما يعني أن موقع القداسة في الإسلام مكان فارغ. لكن الخوف من هكذا حرية وجدانية قادنا إلى ملء الفراغ بخلق عشرات المقدسات.

يحيل الغيب اصطلاحا إلى الغياب. وعالم الغيب في القرآن هو عالم الغياب، عالم لا يمكن أن يحضر ولا يمكن استحضاره

اللهم من باب التعبير المجازي. وهكذا نفهم كيف جاء الخطاب القرآني خطابا مجازيا.

لا يمكن لعلاقتنا بالله تعالى أن تكون علاقة قائمة على المعرفة والإدراك والحضور. لذلك قال صدر الدين الشيرازي: «لا يعرف الله إلاّ الله»[1]، ولذلك يردّد الصوفية دوما عبارة «العارف لا يُعرف». إنما علاقة الإنسان بالله هي علاقة مجازية قائمة على الذوق والشوق، ولا يعوَّل فيها سوى على ملكة الخيال.

لأجل ذلك أجمع جل فلاسفة الإسلام، أمثال الفارابي وابن سينا وابن عربي، على أن طريق الاتصال هو الخيال. وذلك هو الرّأي الذي أكده بوضوح سبينوزا حين كتب يقول : «لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال، أي إلى كلام أو إلى صور، وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهنا كاملا بل خيالا خصباً»[2].

ميزة الخيال أنه تجربة فردية خالصة؛ ففي مجال الخيال لكل واحد عالمه الخاص والذي لا يخضع لأي قواعد فقهية أو معايير اجتماعية.

هكذا نستنتج أنّ تجربة الدين تظل أقرب إلى تجربة الحب الإنساني. ففي كليهما «محكوم علينا بالحرية»، إذا ما استلهمنا تعبيراً بليغاً لسارتر.

---

(1) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص : 44.
(2) باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص : 129.

ومثلما لا يمكننا تنميط الحب، لا يمكننا تنميط الإيمان أو ضبطه وفق ضوابط صارمة تملي على الناس كيف يجب أن تكون علاقتهم بالله.

مجمل القول :

في غياب الحرية العاطفية يصبح الحب اغتصاباً، وفي غياب الحرية الدينية يصبح الدين إرهاباً.

القسم الثالث

أسئلة الذات

عظة الصباح

ويسألونك عن النفاق الديني. قلْ :

النفاق الديني أن تطالب بتطبيق شرع الله في بلدك ثم تهاجر للعيش في بلد علماني.

النفاق الديني أن تطالب بزيادة مواد الإسلام في المنهاج المدرسي ثمّ تسجِّل أبناءك في إحدى مدارس البعثة الفرنسية أو الأمريكية.

النفاق الديني أن تطلب من «بائعة الهوى» أن تقول لك زوّجتك نفسي على سنّة الله ورسوله، وفي الصباح تمنحها بعض المال وتقول لها أنت طالق.

النفاق الديني أن تعتبر كل نساء الأرض ناقصات عقل ودين، وعورات، وحبائل الشيطان، وحطب جهنم، ثمّ تقول إن الجنّة تحت أقدام أمّك !

النفاق الديني أن تتذرّع بشرع الله لكي تبقى خارج القانون، أي خارج المحاسبة.

النفاق الديني أن تدخل إلى المسجد لتدعو على الكفار بالويل والثبور وعظائم الأمور ثم تخرج منه لتطلب المعونات أو من البنك الدولي أو من السفارة الأمريكية أو من كل مَنْ يدفع.

النفاق الديني أن تحرق العَلَم الأمريكي في كل مناسبة، ومن غير مناسبة، ثم تشارك في قِرعة الهجرة إلى أرض الحرية والأحلام.

النفاق الديني أن تنادي بتطبيق الشريعة في حالة الزّحف والكر، وتنادي بتطبيق المعايير الدولية لحقوق الإنسان في حالة الدفاع والفَرّ.

النفاق الديني أن تبتهج بوجود مساجد كبرى وفاخرة في قلب نيويورك ولندن وباريس، أو تبتهج بمشهد شاب غربي يردد الشهادتين ولو بصعوبة خلف شيخ في مسجد من عواصم الغرب، وتعتبر ذلك انتصاراً للإسلام ! ولكنك لا تراه انتصارا لقيم حقوق الإنسان وللحريات الفردية والحريات الدينية داخل الحضارة الغربية. بل، تقيم الدنيا إذا علمت أنّ قسّاً قام بتعميد مسلم واحد ولو داخل الفاتيكان، وتروح تصرخ أن ذلك مؤامرة ضدّ الإسلام والمسلمين !

النفاق الديني أن لا تكترث بفساد الرّشوة، وفساد جهاز القضاء، وفساد التهرّب الضريبي، وفساد تبييض الأموال، وفساد الغش في السلع، وفساد مافيات المخدرات وتهريب الأسلحة، ثم ترى الفساد كل الفساد في مجرّد تنورة أو سروال قصير أو قبلة على لوحة إشهارية.

النفاق الديني أن تدعو الناس للصلاة أوقات الصلاة، ولا تدعوهم للعمل أوقات العمل.

النفاق الديني أن تنسب نفسك إلى الإسلام عنوة فتقول «أنا إسلامي»، لكنّك تفرغ الإسلام من كل المضامين الثقافية والفنية والجمالية والحضارية، فلا تبقي منه ما يُذكر أو يستحق الذكر، لا مطارحات ابن رشد، ولا رباعيات الخيام، ولا إلهيات ابن سينا، ولا خوارزميات الخوارزمي، ولا لزوميات المعرِّي، ولا خمريات ابن الفارض، ولا معزوفات الموصلي، ولا موشّحات زرياب، ولا حتى فكاهيات جحا. بل لا تبقي من تراث الإسلام غير بضع أوراق صفراء وفتاوى سوداء، ثم تقول : هذا هو الإسلام، تكبير ونفير وشخير وبئس المصير.

النفاق الديني أن تقول «لا كهنوت في الإسلام»، ثمّ تنشئ حزباً دينياً.

النفاق الديني أن تردد مقولة «لا حياء في الدين»، ثم تستحيي من إعلان للعازل الطبي على التلفزيون.

النفاق الديني أن تقول «الله جميل يحب الجمال»، ثم تستفزّك تسريحة جميلة لشَعر جميل لامرأة جميلة.

النفاق الديني أن تردد «لا أكراه في الدين»، ثم تطالب بإقامة حد الردة.

النفاق الديني أن تردد «نحن أمّة إقرأ»، ولم تقرأ في حياتك إلّا، ربما، صفحات قليلة وصفراء.

النفاق الديني أن تردد مقولة «ألا بِذكر الله تطمئنّ القلوب»، لكنك تصرخ بصيحة «الله أكبر» وأنت تقتل أو تفجِّر!

النفاق الديني أن تكون زعيماً عربياً فتطلب من كاميرا التلفزيون أن تصوِّرك وأنت تصلّي لكي تشاهدك الملايين وأنت (ماذا تفعل؟) تصلّي!

النفاق الديني أن تكون تلميذاً في قسم الباكالوريا، تدخل إلى قاعة الامتحان وتقرأ الفاتحة والدّعاء قبل أن تُخرِج ورقة الغش.

النفاق الديني أن يكون الشهر الفضيل، شهر رمضان، شهر الرّحمة والغفران، هو أيضاً شهر الغش والتحرّش والشجار.

النفاق الديني أن تقول : الإسلام دين رحمة وتسامح، ومن لا يقبل أحكامك تفجِّر رأسه وتنسف عظامه.

النفاق الديني أن تشعل الفتنة الطائفية في لبنان والعراق وسورية وباكستان.. وغيرها، وتوقظ الحرب القبلية في ليبيا واليمن وأفغانستان.. وغيرها، ثم تقول إنك تقاتل من أجل «وحدة المسلمين» !

النفاق الديني هو الرداءة والدناءة والبذاءة... هو الجحيم.

قلْ: (إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار) صدق الله العظيم.

* * *

وإذا قالوا لك لا اجتهاد مع وجود النص، قلْ لهم :

بل أُنزل النص على سبعة أحرف كما أخبرنا الرّسول الكريم،

لكنكم أبقيتم في الأخير على حرف واحد. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

بل في النص آيات محكمات وأخرى متشابهات، لكنكم جعلتم جميع آياته محكَمات. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

بل يحفل النص بالناسخ والمنسوخ باختلاف الأحوال، حيث المنسوخ حكمه والمنسوخ لفظه والمنسوخ على الوجهين، ورغم ذلك تُقدِّرون كيفما اتفق. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

بل آيات النص حمّالة أوجه يعارض بعضها بعضاً كما أخبرنا عليّ بن أبي طالب، لكنكم تُغلِّبون وجهاً واحداً في الأخير. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

بل لكل آية من آياته أكثر من سبب نزول واحد، غير أنكم ترجِّحون سبباً واحداً أو اثنين أو أكثر.. بحسب الطلب. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

بل للنص عشرات التفاسير التي تنتقون بعضها وفق المزاج الخاص أو المزاج العام. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

بل ترتيب آيات وسور القرآن الكريم هو اجتهاد الصحابة، وتنقيط حروفه وإعـراب كلماته هو اجتهاد التابعين، وإقرار القراءات العشر هو اجتهاد تابعي التابعين إلخ. وفي ذلك اجتهدتم وما زلتم تجتهدون.

قلْ : عجباً، فإنّ فهم النص هو ثمرة اجتهادكم واجتهاد بعض شيوخكم السابقين، بل إنّ بناء النص نفسه هو ثمرة مسار اجتهادي

وتوافق سياسي وتحوّل لغوي وتطور كتابي ساهم فيه الكثير من الأولين على مدى أجيال كثيرة، غير أنكم باسم هذا «الاجتهاد» تغلقون اليوم باب الاجتهاد!

لا أرى فائدة من تكرارها بهذه الطريقة

***

وينكرون الحداثة، قلْ لهم:

الحداثة تسمّي زواج القاصرات باسمه الحقيقي: اعتداء جنسي على الأطفال.

الحداثة تسمي إجبار الزّوجة على الجماع باسمه الحقيقي: اغتصاب.

الحداثة تسمي سبي النساء في الغزوات باسمه الحقيقي: جريمة حرب.

الحداثة تسمي رضاع الكبير باسمه الحقيقي : سكس في مقرّ العمل.

الحداثة تسمي نظام الجواري والإمـاء باسمه الحقيقي: عبودية.

الحداثة تسمي زواج المتعة والمسيار وجهاد المناكحة باسمها الحقيقي : دعارة.

الحداثة تسمي التطلّع الانتحاري إلى حوريات الجنّة باسمه الحقيقي : اكتئاب عصابي أو اكتئاب ذهاني.

وإنما قلْ لهم :

الحداثة تكشفكم، ولذلك ترفضونها.

❊ ❊ ❊

ويدعون إلى تطبيق حد الردة، فقلْ لهم :

يا سبحان الله! فإن الله جل جلاله استجاب لدعوة الشيطان عندما طلب منه أن يمهله زمنا يساوي تاريخ البشرية برمتها إذ (قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون قال فإنك من المنظرين)، وأما أنتم فلا ترحمون أحدا ولا تمهلون ضحاياكم زمنا قليلا يساوي حياة فرد واحد أو أدنى من ذلك!

❊ ❊ ❊

وقد يزايدون عليك في الإيمان. فقلْ لهم :

ليس هناك أعظم ولا أصدق من إيمان النبيّ ابراهيم حين فقدَ يقينه بالله فقام ليسأله : أرِني كيف تحيي الموتى (...) لكي يطمئنّ قلبي.

ليس هناك أعظم ولا أصدق من إيمان المسيح حين فقدَ إحساسه بالله فملأ السماء صراخاً : إلهي إلهي لمَ تركتني؟

ليس هناك أعظم ولا أصدق من إيمان النبيّ محمد حين فقدَ الطمأنينة الإلهيّة فأطلق صيحته : ربي إلى مَنْ تَكِلْني؟

ليس هناك أعظم ولا أصدق من إيمان الأنبياء في ذروة إحساسهم بالشك وشعورهم بالضياع حين يخفت صوت الألوهية

أمام صوت الألم الإنساني الذي يتردد صداه في الفضاء، فيبدو الكائن الإنساني كأنه متروك يطرق أبواب السماء، والسماء كأنها خاوية، لا أحد! كأنها صماء منذ الأبد، هل من سميع لشكوى الإنسان؟

ليس هناك أعظم ولا أصدق من إيمان بوذا في إقراره بأنّ الحياة في حقيقتها تجربة مؤلمة، وأننا إذا لم ننطلق من هذا الاعتراف المؤلم فلن نعالج الألم، لن نشفى من الشقاء الأصلي.

بكل تأكيد، لا يكون الإيمان راسخاً عميقاً إلاّ بقدرما يكون يائساً قلِقاً.

قلْ لهم : كل إيمان يقوم على اليقين لا يعوَّل عليه.

❋ ❋ ❋

وقد يستفسرون عن الجنس والتعدّد في سنّة الرّسول.

فهكذا تقول لهم :

الصورة الرّائجة في كتب السيرة والحديث تقدم الرّسول(ص) باعتباره رجلا مزواجا منكاحا مهووسا بالجنس إلى درجة أنه قد «يتطوّف على نسائه في ليلة واحدة» (صحيح البخاري)، وأنه يملك طاقة جنسية بـ«قوة سبعين رجلا» أو أكثر، وما إلى ذلك من أساطير «حريم السلطان» ! وليس هذا بصحيح. هو منظر بئيس أمام ذواتنا، مسيء أمام الآخرين، ويرسم أمام أطفالنا صورة نمطية للمسلم باعتباره شخصا مهجوسا بالنكاح 24 ساعة على 24، و7 أيام على 7 أيام.

فلا بأس أن نحاول رفع هذا البهتان، لكن واحدة واحدة :

أولاً، الرّسول(ص) أثناء زواجه الأول لم يتخذ غير السيدة خديجة زوجة له، إذ لم يمارس التعدّد. ومع أنه كان في ريعان شبابه، ظل وفيا لزوجته الوحيدة، ولم يتزوج زواجاً ثانيا إلا بعد مرور أكثر من سنتين على وفاة زوجته، سواء بالتحقيب الشمسي أو القمري. فهل مثل هذا الرجل يمكن أن يكون بتلك الصورة التي يرسمها رواة الحديث؟

ثانياً، لقد أجمع كتّاب السيرة والحديث أنفسهم على أنّ الرّسول عندما قرر الزواج مرة ثانية، بعد انقضاء عامين عن وفاة خديجة، كانت قد بقيت له على قيد الحياة بنت واحدة فقط، هي فاطمة الزهراء، والتي تزوجت بعلي تاركة الرّسول في البيت وحيداً.

ثالثاً، كل الشواهد تؤكد أنّ الرّسول(ص) لم يخلف أبناء مع أي من النساء اللواتي تزوّج بهنّ بعد خديجة، سواء عائشة بنت أبي بكر، أو حفصة بنت عمر أو غيرهما، وهذا على افتراض أن هناك غيرهما أيا كان الرقم الحقيقي.

بل قل لهم :

لم يكن الرّسول مزواجاً ولا منكاحاً ولا كما يتقوّلون، بل كان رجلا متوازنا في سلوكه الجنسي، وأنه –عدا ابنته الوحيدة التي فارقته للزواج– كان يبحث عن نسل من صلبه. وهو ما لم يُرزق به؟

* * *

وقد يسألونك : عن تلقين القرآن الكريم للأطفال الصغار؟

قلْ لهم :

إنه لا يخاطبهم : أولاً، إنّ أحكام الزواج والطلاق والنكاح لا تناسب أعمارهم. ثانيا، إنّ أحكام القتال والجهاد والسبي والغنائم لا تنفعهم. ثالثاً، إنّ الحدود والقصاص في السرقة والزنا وشهادة الزور لا تشملهم. رابعاً، إن جنة القرآن لا تناسب غرائزهم. خامسا، إن جهنم القرآن لا تناسب نفسيتهم. سادساً، إنّ كثيراً من قصص القرآن يحتاج إلى النضج العقلي والوجداني وإلا أحدثت جرحا دفينا في لاوعي الطفل، من قبيل قصة النبي إبراهيم الذي حمل السكين وأراد أن يذبح ابنه استجابة لرؤيا لعلّه أخطأ تأويلها وفق تفسير ابن عربي.

صدقاً، إذا تخلّصنا من عقيدة النفاق سيبدو الكلام معقولا : تلقين القرآن الكريم للإطفال الصغار اختيار غير مناسب. وكفى بحالنا اليوم شهيداً.

* * *

وفي لحظات الصدق قد يتساءلون : متى يتحقق الإسلام في المسلم؟ متى يتخلّق المسلم بالأخلاق الإلاهية (أو الانسانية)؟

قلْ لهم :

عندما تزول الغمَّة عن الأمَّة، وتشرق شمس الحياة، وتسقط الأحزمة النّاسفة والسّكاكين الغادرة، وتنقشع غيوم العُنف التّكفيري التي سوّدت سماءنا وبعثرت آمالنا، وحين تعود الحياة

إلينا أو نستردها من بين ثنايا ثقافة الموت، فنرى صور الجمال الإلهي في أنفسنا وفي ما حولنا، ونسمع صوت الله في رنين الأوتار العذبة وخرير المياه الدّافقة وهمسات الشفاه الرّطبة وعبق الياسمين، وقتها فقط، وفقط وقتها، يتحقق الإسلام في المسلم.

عندما نمسح عن وجه الله آثار الدماء الآدميّة التي سُفكت باسمه، ونفكّ وثاق ديننا لنخرجه من معابد الذّبح السري، ونكسر السكاكين التي طوّقت أعناقنا وشوّهت أحوالنا وأفسدت سمعة ديننا وضيّعت ملامح الله التي كانت ترتسم في بسمة طفل بريء، سيتحقق الإسلام في المسلم.

عندما نمسح عن ملامح الله تلك الكآبة التي رسمها دعاته العابسون، ونعيد إلى وجهه بسمة الحياة التي فارقته منذ حل التكفيريون بتهافت أضدادهم، وقتها فقط، وفقط وقتها، يصبح المسلم مسلماُ.

عندما نتخلص من الجهلوت الجاثم على أنفسنا وأنفاسنا عقوداً طويلة من العبث والعدم ومقارعة الريح للوصول إلى السراب، فنخرجه من أنفسنا وأسمائنا، حتى يترك لنا بياض الوقت نملؤه بالأمل ما استطعنا إليه سبيلا، يصبح المسلم مسلماً.

عندما نرسم قبلة رطبة على جبين الله، ونحوم حوله مثل الأطفال، مثل الملائكة، مثل الفراشات المتحلقة حول الأميرة النائمة، يصبح المسلم مسلماً.

عندما يفهم المسلم أن الله يحبّ أن يرى أثر نعمته على عبده كما يقال، وأنّ ليس هناك من نعمة أعظم من **العقل**، وليس هناك

من أثر لنعمة العقل أعظم من **التفكير**، وقتها فقط يصبح المسلم إنساناً.

* * *

معنى أن أكون مسلماً :

أن أكون مسلماً لا يعني أن ألعب دور الأبله في عالم لا يحترم الأغبياء؛ ولا يعني أن أتفرّج على المجتمعات تغزو المجرّات وتقلب قوانين الحياة وأنا واقفٌ أسأل ببلاهة عن جواز ركوب النساء للحمير؛ ولا يعني أن أسكن في الدّرك الأسفل من حضيض الحضارة، ثمّ أحسب كل صيحة عليّ، وأظنّ بأنّ العالم يحسدني على «نعمة الإسلام»؛ لا يعني أن أغضّ البصر عن فسق الفقر والعنف، عن إثم القهر الخوف، عن فجور الجهل والتخلف، ثم أرى الفساد كل الفساد في مجرّد تنّورة أو سروال، أو رقصة أو تمثال، أو لوحة فنان أو فن من الخيال. أي نعم، لا يعني الإسلام أن ألعب دور الأبله في عالم لا يحترم الأغبياء.

محاضرة في جاكارطا(1)

توطئة

إلى أين تتجه الحضارة البشرية؟ سؤال قد لا نجد له جواباً جاهزاً الآن، لكن المؤكد أنّ التقدّم لا يتحقّق من دون فرضيّات عمل. لنفكر قليلاً في بعض الأجوبة المتاحة، مثلاً : هل سينتصر الإنسان على الطبيعة كما يرى ديكارت، أم سيتصالح معها كما يرى ميشيل سير؟ هل يسير النمو وفق خط لا نهائي كما ظنّ فلاسفة العصر الصناعي، أم علينا أن ندخل مرحلة اللاّنمو كما يردد بعض فلاسفة العصر ما بعد الصناعي؟

تحديداً، إلى أين نسير، نحو مجتمع يملك فيه كل شخص ما يريد وفق فلسفة الاقتصاد الحر، أم مجتمع يملك فيه كل شخص ما يحتاجه وفق فلسفة الاقتصاد الموجه؟ هل نتجه نحو تقليص الفوارق الثقافية وتحقيق الوحدة الثقافية للنّوع البشري كما كان

(1) محاضرة ألقيتها ضمن فعاليات المؤتمر الدولي لسفراء للسلام للحرية الدينية، المنعقد في جاكارطا (اندونيسيا)، بين 15 و19 شتنبر 2013 *

يرى هيجل، أم نحو تأكيد التنوع وترسيخ الحق في الاختلاف الثقافي كما يرى فلاسفة الاختلاف؟ هل نبتغي المساواة التامة بين بني البشر وفق أحلام ماركس، أم الحق في التميّز والتفوق وفق رؤى نيتشه؟ هل نتجه نحو كونية معايير العدالة الإنسانية كما يأمل جل الفاعلين الدوليين، أم نتجه نحو نسبيّة تلك المعايير وفق رؤية ما يسمّى بيسار ما بعد الحداثة؟

رغم صعوبة تناول أسئلة فلسفية من هذا الحجم، فإنّ الأمر ليس مجرّد ترف فكري؛ ذلك أن التقدّم الإنساني يحتاج بالفعل إلى فرضيات عمل تحظى بقدر من الاستيعاب والقبول؛ إذ قبل السؤال الكبير «ما العمل؟» هناك سؤال الجدوى، «لماذا نعمل أصلاً؟» أي، لأجل أي غاية سنعمل؟ سؤال الجدوى هو بالضبط سؤال المعنى.

في زحمة الآراء ثمّة رؤية جذرية تقول إن الإنسان ليس أفضل الكائنات ولا هو غاية الغايات كما كان يظنّ كانط، بل هو مجرّد نوع بيولوجي يجب أن يقنع بحظه ونصيبه وقَدره في هذا الكون الذي لم يُخلق لأجله كما تقول جماعة النوتيقا مثلاً، وربما قدره أن يواجه دورات الانقراض الكبرى إسوة بسائر الأنواع كما ترى بعض المنظمات البيئية المغالية في نقد المركزية الانثروبولوجية للإنسان.

مؤكد أن لا يقين لنا حول شكل الحياة البشرية بعد عشرات السنين، أو حتى مئات السنين. لكن هناك شيء واحد نعرفه :

في كل الأحوال، يظل الإنسان هو الرّاوي الوحيد لحكاية الوجود حتى حين يكفّ عن أن يبقى بطل الرّواية، يظل الإنسان

الحالم الوحيد في هذا الوجود حتى حين يقرر أن لا يبقى هو موضوع الحلم.

لذلك، أمامنا خلاصة أساسية : الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحاول أن يجد معنى لوجوده. الإنسان باحث عن المعنى لا شريك له في هذه الرحلة، وسيظل بلا شريك حتى إشعار آخر.

من هنا أهمية موضوع العلاقة بين حرية الرّوح والضمير والوجدان بتحسين جودة الحياة، أي التنمية المستدامة.

اختصاراً، بوسعنا أن نُعرف التنمية المستدامة من حيث أنها تنمية تتمحور حول ثلاث غايات كبرى :

- دوام النوع البشري.

- تنمية قدرات الأفراد على المساهمة في تحسين نوعية الحياة.

- ترسيخ قيم التضامن الإنساني : في مستوى المكان بين الشعوب، وفي مستوى الزمان بين الأجيال.

الغاية الأولى تصطدم ببعض الأصوليّات الدينية المتمحورة حول فكرة نهاية العالم (الأرمَجيدون)، لا سيما في المسيحية الغربية.

الغاية الثانية تصطدم ببعض الأصوليات الدينية المتمحورة حول فكرة ما بعد الموت (الآخرة)، لا سيما في الإسلام.

الغاية الثالثة تصطدم ببعض الأصوليات الدينية المتمحورة حول فكرة الطائفية، مثل الأمة بالنسبة للأصوليات الإسلامية، وشعب الله المختار بالنسبة للأصوليات اليهودية.

هكذا، سنحاول أن نثير أفكاراً حول أثر الحرية الدينية في تحرير الطاقة الحيوية للإنسان لغاية المساهمة الإيجابية في دوام النوع البشري وتحسين نوعية الحياة وترسيخ وحدة النوع الإنساني، وكل ذلك أملا في تحسين ظروف رحلة البحث الإنساني عن معنى الوجود.

وسنعرض لخمس فرضيات :

1- الفرضية الأولى : الحرية الدينية أساس السلام

العالم الإسلامي اليوم أمام مفترق طرق : إما فتنة لا حدود لها أو حداثة بكل أبعادها. وإذا كانت البوابة الرّئيسية للحداثة هي انعتاق العقل ورفع الحَجْر عن وعي الإنسان بلا وصاية من أحد على أحد، فإنّ معضلة دول العالم الإسلامي أنها لا تعترف بحق الإنسان في التحوّل الديني. بل غالباً ما تنحو نحو تجريم الامتناع عن أداء بعض الشعائر الدينية. وقد لاحظنا كيف يقبع عدد كبير من المعتقلين في السجون بسبب الاضطهاد الديني سواء في دول «شبه ليبرالية» مثل المغرب وتونس، أو دول «شبه دينية» مثل السعودية والسودان. وهي وضعية تتعارض بنحو صارخ مع المواثيق الدّولية لحقوق الإنسان. الأدهى أنّ بعض الأنظمة تسمح بالتحوّل الجنسي لكنها لا تسمح بالتحوّل الديني، إيران مثلا. وفي كل الأحوال ليس مستغرباً أن تكون المناطق الإسلامية هي الأكثر عرضة للتطاحن الديني والاقتتال الطائفي وفق ما تبيِّنه نشرات الأخبار اليوميّة.

والواقع أن الإجماع الفقهي على تجريم الحرية الدينية، قد

حوّل الإسلام من ديانة فطرية إلى ديانة جبرية وقهرية وتسلطية، وأنتج طوائف مغلقة متقوقعة وأنشأ أفراداً مهجوسين بالخوف من «ضياع الدين»، ومن ثم ضياع المعنى الذي ألفوه للوجود ونشأوا عليه. ولعل الخوف من ضياع الدين ناجم فعلا عن إدراك أو إحساس بأن الفهم السائد والموروث للدين لم يعد ملائما لظروف الحياة المعاصرة. لكن، في غياب قدرة الوعي الإسلامي على إبداع تصورات بديلة ومقنعة يبقى الخوف من ضياع الدين هو الهاجس السائد. غير أن الإبداع لا يتأتى من دون حرية الإبداع، بعيدا عن خرافة «كل بدعة ضلالة».

والملاحظ كذلك أنّ الخوف من ضياع الدين غالبا ما يقود إلى الانغلاق الطائفي والتعصب الديني؛ فالعنف هو ربيب الخوف، هذا يؤدي إلى ذاك. وكلاهما ينسف أسس العيش المشترك.

أمثلة :

- في العراق تسبّب الخوف من ضياع «الهوية السنية» في تكريس الانغلاق الطائفي وشيوع العنف والإرهاب، ومن ثمة عرقلة إمكانية بناء جيش وطني موحد. ولذلك ستبقى العراق دولة فاشلة ما بقي الأمر كذلك.

- في مصر، إنّ عدم الاعتراف بحق الأقباط الذين أسلموا في العودة إلى مسيحيتهم متى شاءوا، وعدم الاعتراف بحق الأقباط في الزّواج من مسلمات، كل ذلك يثير احتقانات طائفية تهدد بين الفينة والأخرى السلم الأهلي.

في نيجيريا، إنّ إصرار المتعصبين المسلمين على هدم الكنائس

وطرد المسيحيين من مناطق الشمال خوفاً من بوادر الانقلاب العددي في نيجيريا لصالح المسيحيين، علما بأنّ الشمال يفتقر إلى الموارد الطبيعية مقارنة مع الجنوب، إن ذلك يهدد بإشعال فتيل الحرب الأهلية ودفن وعود الازدهار الاقتصادي داخل جمهورية ربما تكون قد دخلت فعليا طور النماء. كما أن التنافس شبه اليومي في العديد من المناطق هناك في رفع صوت الآذان وقرع أجراس الكنيسة يسبب الكثير من التوتّرات الطائفية الخطرة.

يقول المُصلح الديني الألماني هانس كينغ، «لا سَلام بين الشعوب من دون سَلام بين الأديان».

نضيف : لا سلام بين الأديان دون سلام داخل كل دين على حدة. لماذا؟ لأن العنف بين الأديان ما هو إلاّ تفريغ لفائض العنف داخل كل دين على حدة، عندما لا يتناسب الفهم السائد للدين مع حقائق العصر. وهذا ما تؤكده الكثير من المجتمعات التي ينفجر عنفها الداخلي في شكل حركات جهادية في «الأطراف» وأحياناً في «الأطراف» البعيدة.

2- الفرضية الثانية : الحرية الدينية مصلحة إسلامية

تُعدّ المصلحة مصدراً من مصادر التشريع في الإسلام، وفق ما يؤكده جلّ الفقهاء. وهذا بصرف النّظر عن اختلافهم في تحديد مرتبة المصلحة ضمن مصادر التشريع. إذا كان الأمر كذلك فمن الواجب التذكير بأن مبدأ الحرية الدينية قد أمسى مصلحة صريحة للمسلمين قبل غيرهم. لماذا؟

أولا، لأن المسلمين اليوم هم أنفسهم مجرّد أقليات دينية داخل دول عظمى أو صاعدة، مثل الولايات المتحدة، وألمانيا، وفرنسا، وروسيا، والصين، والهند، وجنوب إفريقيا، إلخ.

ثانياً، لأنّ المسلمين حتى حين يكونون أغلبية، فإنهم لا يكونون وحدهم، كما هو الحال في مصر حيث حوالي أكثر من 10 في المئة من السكان غير مسلمين، وأحيانا ليسوا وحدهم بكثير كما هو الحال في لبنان حيث حوالي 40 في المئة من السكان ليسوا مسلمين، أو في نيجيريا حيث نصف السكان –أو يزيد قليلا– ليسوا مسلمين.

ثالثاً، حتى حين يكون المسلمون وحدهم كما هو الحال في حالات قليلة، فإنّهم يتوزّعون إلى مذاهب شديدة التنوع والاختلاف مثلما هو الحال في عُمان مثلا، تلك السلطنة الصغيرة التي تحضن أكبر قدر من المذاهب والطوائف الإسلامية، سنية كانت أم شيعية أم إباضية.

رابعا، حين يكون المسلمون وحدهم، وربّما على مذهب واحد، كما هو الحال في موريطانيا مثلا، فإنهم لا يتفقون على نفس الفهم والتفسير والتأويل، إذ آيات القرآن نفسها حمالة أوجه، وليس هناك من معيار لتمييز المحكَمات منها عن المتشابهات، والناسخ منها عن المنسوخ. ثم إنّ التأويل الذّكوري السائد لكافة الديانات وضمنها الإسلام يجعل النساء في وضعية أقلية دينية كبرى.

كل هذا يؤكد أنّ سيادة قوانين دوليّة تحمي الحريات الدينية على قاعدة مبدأ المعاملة بالمثل، من دون سياسة «الكيل

بمكيالين» التي ينتهجها بعض سادة العالم، وكذلك من دون أسلوب «الاستعلاء العقائدي التعويضي» الذي ينهجه بعض المسلمين الذين يعانون من الوسواس القهري الجماعي، فإن ذلك هو السبيل الأضمن لتحقيق مصالح المسلمين في عالم اليوم.

(عامل الآخرين كما تريدهم أن يعاملوك). تلك هي القاعدة الأخلاقية الأولى والأكثر تجدّرا في الوعي الأخلاقي الإنساني :

يقول كونفوشيوس: لا تفرض على الآخرين ما لا يمكنك أن ترضاه لنفسك.

يقول طاليس : تجنب القيام بأعمال قد تلوم الآخرين على فعلها.

يقول بهاء الله : إن تحولت رغبتك للعدالة، فاختر لجارك ما تختار لنفسك.

يقول إنجيل لوقا : وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضا بهم.

يقول نبي الإسلام : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.

الصياغة المثلى لهذا المبدأ وردت عند فيلسوف التنوير كانط، في عبارة تقول : تصرف وكأنك تشرِّع القانون للبشرية جمعاء.

هذا هو الدرس الأساس الذي يجب أن تستوعبه المجتمعات الدينية كافة. بمعنى، ولغاية التوضيح : إذا أنا قرّرت تأييد منع التبشير المسيحي في دول الجنوب، فيجب عليّ أن أفترض السؤال

التالي: ماذا لو أصبح موقفي تشريعا كونياً؟ وقتها، ما مصير الدعوة الإسلامية في دول الشمال؟ بل، ما مصير المساجد الموجودة في الولايات المتحدة الأمريكية ودول الاتحاد الأوروبي؟

المؤكد أن تلكّؤ المسلمين في قبول المبدأ الكانطي بدعوى أنّ عقيدتهم هي الأصدق أو الأصلح أو الأصوب، يدعم وجهة نظر أنصار اليمين المتطرف في أوروبا وأمريكا، عندما يطالبون بمنع بناء المساجد أو منع الدعوة إلى الإسلام إسوة بما تفعله الدول الإسلامية من تجريم للتبشير ومنع لبناء الكنائس والمعابد الأخرى.

وهذا ما قد تكون له عواقب في غير صالح صورة الإسلام وحقوق المسلمين أينما حلوا وارتحلوا.

3- الفرضية الثالثة: الحرية الدينية ضرورة تنمويّة

الحرية الدينية شرط من شروط التنمية المستدامة. وهذا ليس فقط بسبب السلام الذي توفره، والذي هو الشرط الأول للتنمية ونهضة الشعوب، وإنما لأسباب تتعلق بمنطق التنمية نفسها في عالم معولم :

التنمية اليوم، مادّتها الأولية هي المادة الرّمادية، أي دماغ الإنسان، وهي تتوقف على قدرة المؤسسات التّربوية والمعرفيّة والإنتاجيّة على تنميّة وتدبير الذّكاءات بكافة أبعادها العقلية والعاطفية والوجدانية.

ولأنّ الذّكاء طاقة إبداعيّة متفجرة يتعذر تنميطها، فإنّ مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تلغي الحرية الفرديّة من حسابها عادة ما تنتهي إلى تقزيم الذكاء الإنساني.

وإذا كان حافز التنمية هو البحث عن المعنى الوجودي للإنسان، أي كيف نريد أن نكون، فإن الحرية الرّوحية والتي لا تفرض على الأفراد أي معنى وجودي محدّد سلفاً، تبقى السبيل الأضمن للحفاظ على جذوة الطموح الإنساني والاندفاع الحيوي نحو الخلق والإبداع وإرادة المعرفة.

نعم، في عالم يعتمد على العلم والمعرفة والتواصل، فإنّ إفقار الذّكاء الإنساني يعني فقراً تنمويا مدقعاً ونضوبا في المواد الأولية. ولذلك ليس مستغربا أن تكون المجتمعات الأكثر تطورا من حيث التنمية البشرية هي الأقل تعصبا في الدين. كالمجتمعات الاسكندنافية، مثلا.

إنّما، فضلا عن الذكاء الإنساني، تحتاج التنمية في عالمنا المعولم إلى قدرة المجتمعات المحلية على جلب المستثمرين، وكسب ثقة أسواق المال، واستقطاب رؤوس الأموال، واليد العاملة الأكثر كفاءة، والعقول المتخصصة، والسيّاح من مختلف المجتمعات والأعراق والديانات ونحو ذلك، وهذا ما يحتاج إلى بيئة حاضنة للحريات الفردية وتقبل حالة الاختلاف الثقافي والرّوحي الذي يطبع عالما أمسى قرية صغيرة بالفعل، لكنه أبعد ما يكون عن قرية تقليدية يعيش أهلها وفق سلوك نمطي.

ومثلا في بعض المناطق التي تعتمد بالدّرجة الأولى على مداخيل السياحة وأموال المتقاعدين الأجانب، ثمة مشكلة عندما

يصادف شهر رمضان فصل الصيف، والذي هو فصل السياحة بامتياز، فتغلق المقاهي والمطاعم طيلة النهار، ويُفضِّل عدد كبير من السياح الذهاب إلى دول أخرى، ويسافر عدد من المقيمين الأجانب لأجل قضاء شهر رمضان في مناطق غير إسلامية !

هذا، من غير الحديث عن المستثمرين الأوروبيين والذين يشتكون بصوت خافت –وقد سمعت هذا من بعضهم– بأنّ قاعات الصلاة داخل المنشآت الإنتاجية أصبحت فرصة لاستراحة إضافية لا يستطيع حتى القانون أن يتدخل بشأنها.

الحرية الدينية لا تعني –كما يفهم البعض– حرية استغلال الدين لأجل تحقيق مصالح شخصية أو فئوية أو طائفية. وهذا ما أودّ لفت الانتباه إليه. الحرية الدينية لا تعني أني حر في استغلال الدين بالنحو الذي أراه أو أريده، وإلا فإن معظم المتطرفين يلوِّحون بمفهوم الحرية، ولكن الحرية الدينية تعني على وجه التحديد وكما يقال عن الحرية نفسها : حريتك تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين.

مرّة أخرى نكون إزاء نفس القاعدة الذهبية. كيف؟ قبل أن تطالب بالحق في التوقف عن العمل لأجل الصلاة، افترض أن مطلبك هذا أصبح تشريعا عاما، فما الذي سيحدث؟ سينطبق هذا الحق على سائق القطار الذي تستقلّه، وسائق الطاكسي الذي تشير إليه، والكهربائي الذي يصلح أعطاب بيتك، والطبيب الذي يفحص طفلك، والجمركي الذي يفحص جواز سفرك، إلخ.

الحرية الدينية تعني ما يلي :

ممارسة الدين، حقّ طبيعي، لكنها مسألة شخصية جدّاً.

وبهذا المعنى تساهم الحرية الدينية في تحقيق ثلاث مكاسب تنموية :

أولاً، من حيث حقوق الأقليات، فإنها تيسِّر سُبل اندماج الأقليات في التنمية الاجتماعية.

مثلا : حرية اختيار أو عدم اختيار المواد الدينية كما في المدرسة البلجيكية، تعدّ تجربة رائدة في الاندماج المدرسي لأبناء الأقليات، وهو ما ساعد إلى حد بعيد في النجاح الدراسي والاجتماعي لأبناء الأقليات الدينية. وفي المقابل فإنّ فرض المواد الدينية للأغلبية قد يصبح عائقاً أمام النجاح الدراسي لأبناء الأقليات المذهبية كما هو الحال بالنسبة لسنّة إيران وشيعة السعودية.

ثانيا، من حيث حقوق المرأة، فإنّ حرية المعتقد تزيل كافة العوائق والتحفظات المتعلقة بمبدأ المساواة، وتساهم من ثمّ في اندماج المرأة ومساهمتها ضمن عملية التنمية.

مثلاً : منع المرأة من السّفر دون رفقة «المحرم» ومنعها من السياقة في بعض المجتمعات الإسلامية لأسباب دينية، كل ذلك يجعل مساهمة المرأة في التنمية دون الحد الأدنى المطلوب.

ثالثاً، عن الانخراط في العولمة، فإنّ حرية المعتقد تعمل على إزاحة كافة الكوابح الرّوحية والحواجز الدينية التي تعيق انخراط الشعوب في دينامية العولمة الاقتصادية، وتساهم في ظهور مجتمعات مفتوحة بالمعنى البوبري (نسبة على كارل بوبر).

مثلاً: جماعة بوكو حرام التكفيرية في نيجيريا والتي أحرقت الكثير من الكنائس، يعني اسمها باللهجة المحلية «تحريم التعليم العصري». وهو اسم يعني ما يعنيه وسط عالم يقوم على العلم والمعرفة.

رابعا، من حيث تطوير المهارات الفردية، فإنّ حرية المعتقد تضمن للأفراد حرية عدم التقيّد ببعض الشعائر والطقوس التي تعيق قدراتهم وطموحاتهم وتمنعهم من المشاركة الإيجابية في التنمية البشرية.

مثلا: يصبح فرض الحجاب الإسلامي أو اليهودي عائقاً للفتيات أمام ممارسة بعض الرياضات والتفوّق فيها، مثل السباحة.

4- الفرضيّة الرّابعة : الحرية الدينية أساس حقوق الإنسان

في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ترد الحرية الدينية كحق من حقوق الإنسان، لكن أكثر من ذلك، فإنّ الحرية الدينية هي أساس المنظومة الحقوقية برمّتها، ويترتّب على غيابها غياب سائر الحريات الأخرى.

لماذا؟

لأنّ معظم وجهات النّظر التي تعترض جزئياً أو كلياً على الحريات الفردية تنطلق من خلفيات دينية منغلقة ومتشددة. وعلى سبيل المثال، فإنّ الطالبان المعترضين على حق الفتاة في التمدرس، أو الوهابيين المعترضين على حق المرأة في سياقة

السيارة، أو الإنجيليين المعترضين على حق المرأة في الإجهاض، أو التلموديين المعترضين على الحق في الزّواج المختلط، إلخ، جميعهم ينطلقون من تأويلات متشددة للنصوص الدينية يحاولون فرضها على المجتمع. بل إن كل اعتراض اليوم على الحريات الجنسية ينطلق من خلفيات دينية منغلقة.

مع واجب التنويه أيضاً بأنّ الفارق الأساس بين الدينيين المنغلقين في الغرب وأقرانهم في الشرق يكمن في أن مفعولهم عندنا أشد ضراوة وضـرراً، لسبب وجيه: هشاشة وعي الفرد بوجوده كذات حرّة ومستقلة.

5- الفرضية الخامسة : الحرية الدينية كشرط إنساني

قد لا نختلف في هذا، الدين حاجة روحيّة لغاية تحقيق الأمن الوجودي الذي يحتاجه الإنسان، هذا الكائن الذي ألبسه القدر ثوب العيش دون أن يُستشر كما يشكو عمر الخيام، وهو فوق ذلك يعي وجوده العَرَضي كما يقول سارتر، ويدرك أنه كائن من أجل الزّوال كما يُردِّد هايدجر. وهنا بالذات ينكشف جوهر التجربة الدينية في بعدها الفردي الخالص مصداقاً للآية «لا تزر وازرة وزر أخرى». وبهذا النحو من الوعي الذاتي، أو الوعي بالذات، ندرك حتمية التسامح مع كل الكيفيات الدينية التي يمكن أن يختارها هذا الكائن الإنساني المتّصف بحالة التمرّد على الذات، وفق توصيف ألبير كامي، وهو الكائن الذي يبقى متمرداً حتى أثناء تديّنه.

وليكن، أليس القرآن نفسه يؤكد أن التمرّد من طبائع القدر الإنساني «إن الإنسان لربه لكنود»، وفق آية كريمة من الآيات البينات؟!

فماذا بعد؟

لسنا نجانب الصواب إذا قلنا إن الشرط الإنساني سيبدو في أصدق تجلياته وأنصع مظاهره أثناء لحظات التحوّل الديني أو المذهبي أو الخروج من الدين أو عن الدين أو المذهب. وهذا ما يجعلنا مدعوّين ليس فقط إلى التسامح الديني مع الآخر ولكننا مدعوّون إلى التعاطف الديني مع ذلك الآخر الذي لا يشبهنا أو لم يعد يشبهنا أو ارتمى في أحضان قَدَر ديني أو مذهبي آخر؛ فلعله يكون أصدق تعبيراً عن كيان الإنسان من حيث هو كائن ميّال إلى تجاوز نفسه باستمرار. وهذا التجاوز هو شرط النّماء والارتقاء. من هنا نعيد القول ونكرّر: لا يكون التديّن صادقا وفطريا إلا حين يكون تلقائيا وعفويا، أي ينطلق من حرية الأفراد في الاختيار الديني بلا قيد ولا تقييد، ولا خوف ولا تخويف.

بمعنى، لكل كائن إنساني الحقّ الوجداني في أن يختار ويتخيّر، يتردّد ويتحيّر، يشكّ ويتشاور، يتديّن ويتحول من دين لآخر، بلا إكراه في الدين، حسب آية من آيات الذكر الحكيم، وبالأحرى بلا إكراه في المذهب أو الطريقة أو الفهم أو التأويل. نعم، إنه الشرط الإنساني، ثم إنه الشرط القرآني أيضاً.

أو.. وكما أحب أن أقول :

الإيمان تعبير عفويّ يستدعي الخروج عن النص.

حوار في تونس

في تونس التقيت بالصحفي والشاعر التونسي كمال حمدي، وكان لي معه هذا الحوار :

س1: تقول إن الشريعة ليست كلام الله ولا هي كلام الرّسول، وأنّ من يروِّج لهذا فإنما هو كاذب، وانها فقط كلام الفقهاء واجتهاداتهم على امتداد اكثر من ألف عام وهو ما يعرِّض هذه الاجتهادات والاحكام الى التضارب والتناقض.. ماذا تقصد؟

الادعاء بأن الشريعة هي كلام الله، أو كلام الله والرّسول، مجرّد أسطورة من بين الأساطير المؤسسة للإسلام الإيديولوجي، أكان فقهيا أو إخوانيا أو سلفيا أو جهاديا، بحيث ليس هناك من فارق بين هؤلاء سوى في إمكانية تأويل ما يسمّى بشرع الله. والمؤكد أننا حين نعتبر كلام الله شريعة، أي نعتبره قوانين إلهية مطلقة لضبط السلوك البشري في كل المجالات، فإن رهانات التأويل هنا تبقى محدودة ومحسومة على الأرجح لفائدة الفهم السلفي نفسه. لذلك فقد لاحظنا كيف كان الإسلام السياسي عاجزاً في مناظراته الفقهية أمام كل من الإسلام السلفي والإسلام

الجهادي. يتعلق المشكل بالمنطلق نفسه : هل ما يسمى بالشريعة هو فعلا كلام الله؟ جوابي هو أنّ الشريعة ليست كلام الله ولا حتى هي كلام الرّسول، لكنها تحديداً ذلك المجهود الذي بذله الفقهاء (من كل المذاهب) على مدى أكثر من ألف عام، وهم يحاولون أن يستنبطوا من آيات القرآن أحكاما عامة وقوانين مطلقة صالحة لكل زمان ومكان. ولأنّ أقوال القرآن لم تكفهم لصياغة قوانين شمولية فقد أضافوا أيضا أقوال الرسول، ثم أقوال الصحابة والتابعين عند السنة، وأيضا آل البيت والأئمة عند الشيعة. ورغم ذلك فإن أقصى ما بلغوه في الأخير هو أحكام ترجيحية ومتضاربة في كل المسائل. المشكلة كما قلنا هي في المنطلق : هل يمكن أن نستنبط من القرآن الكريم قوانين للدولة والتجارة والتعليم والصحة إلخ؟ فالقرآن نفسه لم يعتبر نفسه كذلك، وهو لم ينزل على طريقة التوراة في شكل وصايا قطعية، لكنه خطاب يغلب عليه السجع والرمز والمجاز، تشكَّل في سياق سجال حواري بين الرسول والوحي من جهة، وبين الرسول وعرب الجزيرة العربية من جهة ثانية، والملاحظ أنّ أحكامه تنتهي صلاحياتها بالتدرّج وفي سياق تقلبات الزّمن. خذ مثلاً الهجرة، فإنّ التحريض القرآني على الهجرة قد انتهت صلاحيته مباشرة بعد فتح مكة، رغم أنّ الآيات التي تدعو إلى الهجرة لا تزال ضمن النص القرآني. وكذلك فإنّ كل الوصايا القرآنية التي تخص نساء الرّسول حصراً قد انتهت صلاحيتها مباشرة بعد وفاة آخر زوجات الرسول، رغم ذلك فإن آيات نساء الرسول لا تزال ضمن القرآن الكريم. وعلى نفس المنوال يمكنني أن أعتبر أن آيات القتال قد انتهت صلاحيتها

مباشرة بعد الآية الكريمة (اليوم أكملت لكم دينكم) وهكذا. السؤال الآن : ماذا بقي من كلام الله؟ الجواب الذي أقوله دائماً: بقيت وظيفته التعبّدية. وبهذا النحو أعتقد أن بوسعنا أن ننهي أكذوبة قديمة اسمها الشريعة.

س2 : هل تعتقد أن الشريعة لم تصمد أمام مقتضيات الحداثة السياسية ؟

مزية الحداثة السياسية أنها فرضت على كافة شعوب الأرض وعيا أخلاقيا وحقوقيا جديدا يسائل التراث الفقهي الإسلامي برمته. طبعا هناك مقاومات كبيرة يتزعمها اليوم أنصار الشريعة، من قبيل تطبيق أحكام الردّة في سورية، والرّجم والجلد في السودان، وما يسمى بالقانون الجعفري المعروض على أنظار البرلمان العراقي، والذي يبتغي ضمن ما يبتغيه تحديد سن الزواج بالنسبة للفتاة في تسع سنوات.. كل هذه المقاومات بقدر ما تبدو مخيفة فإنها تعيسة أيضا وتثير الكثير من الاستياء حتى في أوساط المسلمين المتديّنين أنفسهم. والمقاومة الشعبية الرّائدة اليوم ضدّ أنصار الشريعة في ليبيا تكشف الكثير. والسبّب هو أن هناك شعور عام بأن إقحام الشريعة في التفاصيل يدمِّر الإسلام والإنسان معا. والواقع أن عامة المسلمين اليوم، وبمعزل عن أدلجة الدين، يدركون بأن مؤسسة السجن كمؤسسة عقابية حديثة تبقى أفضل بعشرات المرّات من عقوبات دموية من قبيل الجلد والرّجم والقطع. الجميع يدرك أن التوثيق الكتابي للزواج أضمن للحقوق من الزواج العرفي بقراءة الفاتحة وترديد عبارات من قبيل «أنكحتك ابنتي»، أو «زوجتك نفسي». أي نعم، هناك إدراك

صامت في كثير من الأحيان، بأنّ شريعة الفقهاء لن تصمد طويلا أمام زحف الحداثة السياسية.

س3 : بعثت رسالة تقول دافعوا عن عقيدتكم لأنّها جوهر وأساس الإسلام ولا تدافعوا عن الشريعة لأنها شريعة الفقهاء فقط، كيف ذلك ؟

جوهر الإسلام هو العقيدة : لا إله إلا الله؛ التوحيد الربوبي؛ من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؛ إلخ. المشكلة أن الفقهاء قد نقلوا مركز الثقل من مستوى العقيدة إلى مستوى الشريعة، والتي هي شريعتهم في آخر الأمر، لا غير. المسألة هنا تتعلق بإرادة القوة أي السلطة. ذلك أن الشريعة تمنح الفقهاء سلطة الإفتاء وهي سلطة لم يفوِّضها لهم القرآن ولا السنة. أما العقيدة، وتحديدا العقيدة الإسلامية، فإنها لا تمنحهم أي سلطة كيفما كان نوعها. ولذلك ليس مستغربا أننا نسمع الكثير من اللغط عن الشريعة، عن أنصار الشريعة، عن تطبيق الشريعة، عن الشعب الذي يريد تطبيق شرع الله، دون أن نسمع مثل ذلك الإلحاح حين يتعلق الأمر بالعقيدة نفسها والتي هي جوهر الإسلام. أقول: آن الأوان لكي نعيد مركز الثقل في الإسلام من مستوى الشريعة (شريعة الفقهاء) إلى مستوى العقيدة (عقيدة التوحيد الربوبي).

س4 : الشورى ليست مفهوما إسلاميا وإن استعمله القرآن، وحتى بوجود سورة قرآنية بهذا الاسم، لأنّ الاستعمال لايعني بالضرورة التملك. ماذا تقصد؟

أولاً، القرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة من السماء، لكنه

تشكل في سياق سجالي، تحاوري، تواصلي، توافقي، بل وحتى تفاوضي في كثير من الأحيان، مع مخاطَبين مباشرين ومحدِّدين في المكان والزمان بنزعاتهم ونزواتهم. وإذا كانت غاية القرآن هي إعادة ترسيخ عقيدة التوحيد الرّبوبي (ملة إبراهيم)، فقد كان يستعمل في المقابل نفس اللغة والمفاهيم والمصطلحات السائدة في مكة خلال النصف الأول من القرن السابع الميلادي. وبالنسبة للمفاهيم السياسية فمن الطبيعي أن يستعمل مفاهيم العصر الذي كان ينتمي إليه، عصر ما قبل الدولة، وبالتأكيد ما قبل دولة المؤسسات بعدّة قرون. خذ هذا المثال : إن استعمال القرآن الكريم لكلمة الخيام لا يعني أن الخيام مساكن إسلامية، وعدم استعماله لكلمة ناطحات السحاب لا يعني أن ناطحات السحاب ليست مساكن إسلامية أو دينية، إنما هي مصطلحات استعملها القرآن الكريم ضمن المتاح الإدراكي واللغوي؛ لأن غاية القرآن الكريم ليست نحت مفاهيم جديدة، فتلك وظيفة الفلسفة وليس الدين، إنما وظيفة الخطاب القرآني هي تبليغ رسالة التوحيد الربوبي في سياق ثقافة شبه الجزيرة العربية (لتنذر أم القرى ومن حولها) الآية. لذلك قلت إن استعمال الخطاب القرآني لمصطلح الشورى لا يعني أن هذا المصطلح قد صار إسلاميا أو دينيا، كما أن عدم استعماله لمصطلح الديمقراطية لا يعني أن هذا المصطلح ليس إسلاميا ولا دينيا، وفي الحقيقة ليس هناك مصطلح إسلامي وآخر غير إسلامي، فالمصطلحات تبقى مصطلحات رائجة في عصر معين، والمصطلحات الواردة في الخطاب القرآني هي وسيلة لتبليغ العقيدة (ما على الرسول إلا البلاغ). الشورى مصطلح

ينتمي إلى العالم القديم، واستعماله من طرف الفقهاء كان يندرج ضمن إسلام القدامة، وأما التخلي عن ذلك المصطلح اليوم فإنه لا يعني بأي حال أننا قد تخلينا عن مصطلح قرآني أو ديني، وإنما يعني فقط أننا تخلينا عن مصطلح ينتمي إلى عصر ما قبل بناء الدولة، وبالتأكيد عصر ما قبل دولة المؤسسات بزمن طويل.

س5 : أنت تتبنّى مقولة أن تكون مسلما اليوم معناه أن تكون عقلانيا.. كيف تفسر هذا التداخل بل التماهي! وما الرابط بين الاسلام والعلمانية ؟ ألا يبدو وكأننا أمام نوع من الفكر الصوفي؟

أعترف ابتداء بأنّ التصوف في جوهره النظري، وبمعزل عن النزعات الطُرُقية التي أفسدته، بقدرما ابتعد عن السلطة وعن الصراع حول السلطة فقد اقترب من مقاصد العقيدة. وأعلى مقاصد العقيدة أن نحب الله. في المقابل، يبقى الخوف أو التخويف من الله مشروع السلطة السياسية المستبدة والتي تستثمر الخوف لصالحها. الحبّ تحرّر والخوف عبودية. لذلك فإن العشق الإلهي كان تحريرا للانسان المؤمن من إيديولوجيات الخوف والرعب والرهاب. لكن، وفي المقابل، فإن مشكلة التصوف تكمن في أنه لم يحصِّن نفسه من عوالم الخرافة، هنا معضلته، وهنا نحتاج إلى استدعاء العقل أيضا، أي الحفاظ على أكبر قدر ممكن من المعقولية في كل التجارب الإنسانية بما في ذلك التجربة الدينية. نعم، يجد المسلم نفسه اليوم أمام مأساة كبيرة، لكن أمامه أيضا فرصة أكبر تتمثل في الوعي بمكانته ودوره وسط عالم متداخل ومعقَّد. في عالم اليوم، لم يعد المسلمون يعيشون لوحدهم، في ما كانوا يصطلحون عليه باسم دار الإسلام، بل صاروا أقليات

ضمن دول عظمى أو صاعدة، أمريكا، دول الاتحاد الأوروبي، روسيا، الهند، الصين، جنوب إفريقيا، نيجريا، وينتظرهم دور كبير في حفظ الوحدة الوطنية والسلم الأهلي لتلك الدول، عبر ترسيخ ثقافة الحياد الديني والمذهبي. وليس أمامهم خيار آخر غير هذا. ثم إنهم حتى حين يمثلون الأكثرية في كثير من الدّول فإنهم لا يكونون لوحدهم. وعليهم مراعاة هذا المعطى. بل وحتى حين يكونون لوحدهم فإنهم يتوزّعون إلى طوائف ومذاهب قد تتناحر مثلما يحدث في العراق واليمن وسورية. ما يعني أن مسألة الحياد الديني والمذهبي للدولة يكاد يصبح نوعا من «الفريضة الإسلامية».

س6 : اعتبرت أن الظلامية (الناس يتسلطون على رقاب بعضهم) هي أشدّ خطرا وضررا على الحرية من الاستبداد (الدولة تتسلط على رقاب الناس) كيف ذلك ؟

قلت هذا الكلام قبل انطلاق موجة ما سُمّي بالربيع العربي، سيكون الخروج من الاستبداد أسهل من الخروج من الظلامية. لماذا؟ لأنّ الدولة حين تتسلط على رقاب الناس فإن آليات المقاومة تبقى ضمن المتاح، بصرف النظر عن حجم التضحيات المطلوبة، لكن المعضلة كل المعضلة، حين يتسلط الناس أنفسهم على رقاب بعضهم البعض، حين يكفّرون بعضهم، حين يتلصَّصون على بعضهم، حين يفتشون في الحياة الخاصة لبعضهم. نعم، قد لا يوجد كهنوت رسمي، لكن يلعب كافة الناس في المقابل دور الكهنوت. وهنا المعضلة الكبرى. فأنت قد تجد نفسك في غياهب السجن لأسباب تتعلق بالحريات، لكن الكارثة الإنسانية

هي حين تجد نفسك في السجن وفي المقابل يتبرأ منك المجتمع والعائلة والأهل. السجن يمكن مقاومته، لكن الأمر الثاني تصعب مقاومته.

س 7 : هل يمكن أن نصنف ما يحدث في المنطقة العربية على أنه زمن انتقام الخرافة من العقل ؟

تقول إحـدى لوحات غويا، عندما ينام العقل تستيقظ الأشباح. إنها لوحة تقول كل شيء. مشكلتنا أننا لم نخرج بعد من عصر سبات العقل العربي، دخلنا الربيع السياسي أو نحاول، لكن السبات الشتوي للعقل العربي لا يزال مستمرا. لذلك لا تزال ترافقنا أشباح العصر الوسيط، وليس مأمولا أن نتخلص منها في الزمن المنظور، لكني أومن بأن جهدا جهيدا ينتظرنا لغاية إيقاظ العقل العربي من سباته الطويل. ودعني أعترف لك بأني، صدقاً، وعبر مؤشرات أتعامل معها على الدوام، أنتظر من تونس معقل المصلحين الأوائل الكبار، معقل تحديث الخطاب الديني، معقل الخطاب الديني القائم على التنوير والتحرير، مهد ثورات الربيع العربي، جنّة النساء الرائدات في الفكر والثقافة، أن تحمل لواء إيقاظ العقل العربي من سباته العميق.

س 8 : هل العلمانية هي انسحاب الدين أم هي إعادة إنتشاره؟؟

تقوم العلمانية على وجه التحديد على قاعدتين أساسيتين : أولا، الحياد الديني والمذهبي للدولة ولمؤسسات الدولة؛ وثانيا، سيادة القانون المدني على قدم المساواة ومن دون تمييز على أساس الجنس أو الدين أو العرق أو ما شابه.

ذلك الحياد الديني قد يمارَس بعدّة أشكال، إما من خلال الإعتراف بكافة الأديان والمذاهب الدينية، وبجانبها الاعتراف باللادينيين على قدم المساواة، مع ضمان سيادة القانون المدني، كما هي تجربة بلجيكا مثلا. وإمّا عدم الاعتراف بأي دين ولا بأي مذهب ديني كما هو الحال في فرنسا ودائماً مع سيادة القانون المدني، وأحياناً قد يشترط نوع من الانتماء الديني للملك أو للرّئيس كما في عدد من الدّول الاسكندنافية، لكن دون الإخلال بمبدأي العلمانية: الحياد الديني للدولة، وسيادة القانون المدني.

لا ترتبط العلمانية بالضرورة بحجم التديّن الاجتماعي. ذلك لأن العلمانية ممكنة سواء داخل مجتمع ترتفع فيه نسبة التدين كما هو الحال في السينغال مثلاً، أو داخل مجتمع تنخفض فيه نسبة التديّن كما هو الحال في النرويج على سبيل المثال.

وفي الحقيقة فإنّ الذي يتناقض مع العلمانية ليس حجم التديّن الاجتماعي، وإنما هو حجم التديّن السياسي، أي التوظيف الإيديولوجي للدين في مجال الصراع على السلطة.

س9 : هل الأصولية هي عودة الدين أم ثورة دينية ؟

نعم، الأصولية ثورة، لكنها ثورة ضدّ روح الدين، ضدّ جوهر الدين، ضدّ أساس الدين، ضدّ معقولية الدين. الأصولية اغتيال للدين نفسه من حيث تزعم إحياء الدين. خيانة للدين من حيث تزعم حمايته. لذلك لاحظنا ونلاحظ باستمرار، أنه أينما تسلطت الأصولية تركت خلفها موجه قوية من الإلحاد. يحدث هذا في إيران، ويحدث في السعودية، وكان قد بدأ يحدث في مصر خلال

فترة حكم الإخوان كنوع من الاحتجاج السياسي. وتلك هي النّتيجة الطبيعية لأدلجة الدين وتشويه روح التجربة الدينية.

الأصولية نسيان للحكم الصادر عن ديننا الحنيف في حق الماضي، في حق الآباء، وفي حق الأجداد، وفي حق السلف -أكان سلفاً صالحاً أم سلفاً طالحاً- عندما قال: (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عما كانوا يفعلون).

على سبيل الختم

خلاصة القول ومجمل الكلام –وهذا رأينا في مسألة تحديث الخطاب الديني في الإسلام– أنّ الواجب الأخلاقي والشّرط التنموي يستدعيان منّا العمل على تحرير الخطاب الديني في الإسلام من خمسة قيود كانت ولا تزال تكبِّله وتعيق تطوره :

أولاً، تحرير الخطاب الديني من النّظرة السحرية للعالم : بحيث لا يجوز عقلاً ولا يليق شرعاً أن نُخرِج النّصوص والشّعائر عن سياقها التعبّدي ونستعملها كترياق أو رقية أو وصفة سحرية لغاية الخلاص من الفقر أو الشفاء من المرض، أو لأجل صرع الجن وطرد الشياطين، أو بغية العثور على حلول سريعة لبعض المشاكل الفردية أو الجماعية. فقد كان هذا الاستعمال السحريّ للدين ولا يزال يمثل عائقاً كبيراً أمام بناء مجتمع العلم والمعرفة.

ثانيا، تحرير الخطاب الديني من التّوظيف الإيديولوجي: بحيث يجب الكفّ عن استعمال الخطاب الديني في إطار الصراع من أجل السلطة. فقد كان هذا الاستعمال ولا يزال مفتوحاً على جحيم الفتن التي لا تبقي ولا تذر. لماذا؟ لأنّ

النصّ القرآني حمّال أوجه، لا يُعرف مُحكَمه من متشابهه إلاّ من باب التأويل، ولا ناسخ أحكامه من المنسوخ إلاّ من باب الترجيح. أما النص الحديثي والصحابي والتابعي فهو لا يمثل دائرة محدّدة أو قابلة للتّحديد. وبسبب ذلك يصبح استعمال الدين في الصراع على السلطة عائقاً كبيراً أمام بناء مجتمع التّوافق والتّفاهم والتّواصل والتّعايش. بل لم يعد خافياً على أحد أنّ التوظيف الإيديولوجي للدين كان ولا يزال يمثل أصل الفتن في «دار الإسلام» منذ موقعة الجمل والفتنة الكبرى والنّهروان مروراً بالأزارقة والقرامطة والحشّاشين، وصولاً إلى داعش والنّصرة وبوكو حرام وغيرها.

ثالثاً، تحرير الخطاب الديني من النفس الغضبيّة: فإذا كان مؤسس الفلسفة السياسية أفلاطون يصرّ على اعتبار السياسة وظيفة النّفس العاقلة حصراً، وليست وظيفة النّفس الغضبيّة على سبيل الإضافة أو المثال؛ فلأنّ إثارة مشاعر الغضب والحقد والانتقام تدمِّر قدرة صنّاع القرار على إعمال العقل، وتضعِف قدرة النّاس على التّواصل العمومي. وليس يخفى أنّ فن التّخاطب هو أداة الممارسة السياسة بمعناها الأصيل والنبيل، من حيث هي نقاش عمومي وتفاوض بالعقل وتوافق بالحس الإنساني السليم. ألم يقل فوكو إن السياسة هي فلاحة الكلمات؟ وإذا كان الأمر على ذلك النّحو، لا يجوز للخطاب الديني أن يستمرّ في تدمير أعمدة مدينة السياسة، لا يمكنه أن يستمر في انتهاج أسلوب التحريض والتجييش والتهييج ودغدغة مشاعر الاحتراب والحمية والعدوان. والحق يقال: إن من يصرخ لا يفكّر.

رابعاً، تحرير الخطاب الديني من النّزعة الطائفية : وهنا ليس ثمّة مجال للشك في أنّ النّزعة الطائفية التي يعاني منها الخطاب الديني تدمر النّسيج الوطني للمجتمعات مثلما يحصل في العراق وأفغانستان، وتهدد الوحدة الوطنية لمجتمعات مثل باكستان واليمن، وتكاد تجهز على أحلام التغيير الديمقراطي في مجتمعات مثل سورية والبحرين، وهكذا دواليك.

خامساً، تحرير الخطاب الديني من مفاهيم الفقه التقليدي: وهي مفاهيم رائجة ويقود استعمالها إلى تقويض قيم المواطنة وإجهاض ممكنات الحداثة السياسية، من قبيل مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب، وعقيدة الولاء والبراء، ومصطلحات كثيرة على شاكلة الحريم، والعورة، والطاعة، والجماعة، والرعية، وأهل الذمة، إلخ. ولسنا نرى أيّ ضرر إذا استبدل الخطاب الديني تلك المفاهيم القداميّة بمفاهيم حداثية من قبيل المواطنة والتعدديّة والمساواة والتناوب والحرية والحب والطموح والإبداع، بما في ذلك خطاب المساجد من باب أولى.

تلك هي العناوين الخمسة الكبرى لغاية تحديث الخطاب الديني في عالمنا الإسلامي، كما نراها ونعيد بسطها إجمالا، وفي الأخير.

المؤلف:

- سعيد ناشيد، عضو رابطة العقلانيين العرب، عضو مؤتمر سفراء للسلام (جاكارطا) كاتب رأي في صحيفة العرب الدولية، والاتحاد الإماراتية، من بين مؤلفاته:

- الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، دار الطليعة، بيروت، 2010.

- قلق في العقيدة، دار الطليعة، بيروت، 2011.

محتويات الكتاب

سعيد ناشيد

الحداثة والقرآن

إنّ القرآن ترجمة بشرية للصور الوحيانيّة، التي لها مصدر إلهي وربّاني بالفعل، غير أنها ترجمة أنجزها الرّسول نفسه في خطاب وجّهه إلى الناس في تلك العصور القديمة الماضية وفق ثقافتهم وظروفهم ومدركاتهم.

لهذا السبب، لا يجوز لنا بأي حال من الأحوال أن نقيّم القرآن بمقاييس الحداثة السياسية والثورة العلمية وحقوق الإنسان، ولا يجوز لنا أن نتعامل معه كنصّ في العلم أو السياسة أو الأخلاق. وإذا فعلنا ذلك فإنّنا سنقترف جرماً كبيراً، وسنظلم القرآن ظلماً عظيماً. كما يحاول أن يفعل بعض الذين يقدّمون تفسيرات لبعض الاكتشافات العلمية عن طريق ربطها بالقرآن، مثل الحديث عن الذرّة والكواكب والاكتشافات الطبّية.. وغير ذلك. وهي اكتشافات معرّضة للتجاوز عن طريق اكتشافات جديدة تُخطّئها أو تنفيها، وتجعل القرآن الكريم الذي هو خطاب تعبّدي عرضة لتأويلات متهافتة تدّعي لنفسها العلم في حين أنها لا تتسق أبداً مع شروط العلم. بل هي تأويلات تضع القرآن في مواضع تقلّل من قيمته مدّعية تأكيد ما جاء فيه، وهو عمل لا يطلبه الخطاب القرآني نفسه.

القرآن الكريم خطاب تعبّدي خالص.

وهذا يكفي لمن يملك إيماناً سوياً وحسّاً سليماً.

لوحة الغلاف: للفنان وسام شوكت



ISBN 978-9938-88-665-8


التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس